

Título original: DIE SOKRATISCHE METHODE (LEONARD NELSON)
TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DE JAVIER AGUIRRE: EL MÉTODO
REGRESIVO

© de la traducción e introducción: Javier Aguirre Sánchez, 2008.

© 2008, Editorial Hurqualya

Diseño editorial: TeloMaqueto

Publicado por: Editorial Hurqualya
Cádiz, España.
correo: editorial@hurqualya.com
Marzo 2008

1ª edición, 2008

ISBN: 978-84-936082-1-7

Impreso en España-Printed in Spain

LEONARD NELSON

EL MÉTODO SOCRÁTICO

Como fiel discípulo de Sócrates y de su gran sucesor Platón, encuentro un tanto difícil justificar el haber aceptado vuestra invitación para hablar del método socrático. Vosotros conocéis el método socrático como un método para enseñar filosofía. Pero la filosofía es diferente de otras materias de instrucción; en palabras del propio Platón, “no admite en absoluto la expresión verbal como otros estudios, sino que a resultas de una dedicación continua y comunión con el tema mismo, es llevada al nacimiento súbito en el alma, como una lámpara encendida por una chispa y que de ahí en adelante se alimenta de sí misma”.

Por lo tanto me encuentro en un dilema, no muy diferente al de un violinista cuando se le pregunta sobre su forma de tocar el violín, en que puede por supuesto demostrar su arte pero no puede demostrar su técnica en términos abstractos.

El método socrático, entonces, es el arte de enseñar, no ya filosofía, sino a filosofar; no el arte de enseñar sobre los filósofos sino de hacer filósofos a los estudiantes. Así, para dar una idea verdadera del método socrático, debería detener mi discurso justo aquí y, en lugar de sermonearles, ocuparnos de un problema filosófico y tratarlo de acuerdo al método socrático. Pero, ¿Qué dijo Platón? Que “sólo la dedicación y continua comunión con el tema mismo” enciende la luz de la cognición filosófica.

Me aventuraré en una descripción del método socrático a pesar del escaso tiempo a mi disposición e intentaré a través de las palabras devolver de nuevo a vosotros su significado y relevancia. Justifico este compromiso limitando mi tarea, siendo el solo objeto de mi exposición dirigir vuestra atención a este método de enseñar, y así fomentar una apreciación de él.

Una persona que no conoce nada del discurso del Gran Inquisidor de la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov* salvo que se trata de una enorme discusión de un problema ético fundamental, sabe poco acerca de él; y sin embargo ese poco lo predispone a leer el discurso de una forma atenta. De manera similar, cualquiera que mire a la placa conmemorativa aquí en el antiguo Instituto de Física que habla del primer telégrafo eléctrico inventado por Gauss y Wilhelm Weber y de cómo sirvió para conectar el instituto con el observatorio astronómico se sentirá cuando menos inclinado a seguir la historia de esta invención con mayor reverencia. Y así espero que al presentar mi tema, pueda y también suscitar interés en el elocuente y, por su simplicidad, profundo método que lleva el nombre del sabio ateniense al que debemos su invención.

Hijastra de la filosofía, despreciada y rechazada, la metódica socrática ha sobrevivido sólo en el nombre junto al más popular hermano mayor, el más prometedor y más fácilmente manipulado método dogmático.

Vosotros tal vez habéis sospechado mi inclinación personal por la hermana más joven. Y, de hecho, confieso que cuanto más disfruto de su compañía, más cautivado estoy por sus encantos; así que ha venido a ser una cuestión de caballerosidad para mí devolver a la vida a quien ha sido olvidada y proclamado muerta, y ganar aquí para ella ese lugar de honor reservado hasta ahora para su desvergonzado hermano que, aunque muerto de corazón, ha aparecido envuelto en los mejores adornos durante tanto tiempo y aun todavía hoy.

Dejadme añadir, en todo caso —y esto espero fervientemente demostrároslo— que no es una parcialidad ciega la que me mueve; es su valía interior y su sencilla apariencia lo que me atraen de ella. Pero diréis vosotros que su triste destino, habiendo sido desdeñada por la abrumadora mayoría de los filósofos, no habría sido inmerecido y que por lo tanto es ocioso intentar insuflarle nueva vida por medios artificiales.

Para responder a esto no recurriré a la proposición de que la historia no muestra ninguna armonía preestablecida entre el mérito y el éxito, pues, de hecho, el éxito o fracaso de un método como medio para un fin es una prueba muy real de su valor.

En todo caso, un juicio justo requiere la consideración de una cuestión preliminar, a saber, si alguna ciencia en particular ha avanzado tan lejos como para que la solución de sus problemas se divise por vías prescritas; en otras palabras, si se reconocen en ella métodos generalmente válidos.

En la matemática y en las ciencias naturales basadas en ella estas cuestiones de método se decidieron hace ya mucho afirmativamente. No hay matemático que no emplee el método progresivo ni sea familiar con él. Toda investigación seria en ciencias naturales hace uso del método inductivo. De hecho, el método disfruta en estas ciencias un reconocimiento tan incuestionable y dado por supuesto que los estudiantes bajo su guía ordinariamente apenas son conscientes del curso garantizado de sus investigaciones. Aquí cualquier disputa sobre métodos gira exclusivamente entorno a su fiabilidad y su provecho. Si, en este campo, un método es abandonado o retiene un interés meramente histórico, está justificada la presunción de que no puede ofrecer nada más a la investigación.

Ocurre de modo muy diferente en una ciencia donde todos afirman su derecho a establecer sus propias leyes y reglas, donde las directivas metodológicas son evaluadas desde el comienzo mismo como condicionadas temporal o individualmente, sujetas solamente a una evaluación de naturaleza histórica. Con suerte un método puede encontrar favor y determinar por un tiempo la dirección del trabajo futuro. Pero en una ciencia tal los errores, concomitantes con cualquier logro científico, no inspiran esfuerzos en la dirección ya establecida para corregir defectos; los errores aquí son contemplados como fallos en la construcción y deben dejar paso a estructuras enteramente nuevas, que a su vez están condenadas muy pronto a la misma suerte.

Ocurre que la ciencia filosófica se encuentra todavía en esta fase juvenil de desarrollo. En este juicio tengo el apoyo de Windelband, el renombrado historiador de la filosofía. Él nos dice que “incluso entre los filósofos que reclaman un método especial para su ciencia” –y de ningún modo hacen todos los filósofos tal reivindicación– “no hay el menor acuerdo en lo concerniente a este “método filosófico”.

Esta conclusión parece de lo más deprimente teniendo en cuenta su admisión previa de que es imposible establecer un criterio constante incluso para el mismísimo tema o materia de la filosofía.

En vista de esto, uno se pregunta lo que piensan realmente los filósofos sobre su ciencia. En todo caso, en este estado de anarquía la pregunta queda abierta por cuanto que la falta de estima en que una teoría filosófica cae prueba por sí misma que tal teoría carece científicamente de valor. ¿Pero cómo podríamos esperar juzgar científicamente el valor o falta de valor de una consecución filosófica cuando no existe un criterio de juicio considerado como generalmente válido?

Ahora bien, no es la diversidad de *resultados* lo que hace difícil para los filósofos establecer una guía sistemática para su ciencia. Por el contrario, las grandes verdades filosóficas han sido desde el comienzo una propiedad común de todos los grandes pensadores. Aquí, entonces, había un punto en común de partida. Pero la verificación de estos resultados de acuerdo con reglas inequívocas que excluyan la arbitrariedad o incluso la mera formulación de la tarea metodológica pertinente con precisión y definición, ambas de interés general para la filosofía, han recibido hasta aquí tan poca atención que no debemos sorprendernos de que los esfuerzos dedicados por unos pocos hombres para satisfacer este interés hayan resultado vanos. Ciertamente, el trabajo de toda una vida de Sócrates y de Kant al servicio de esta tarea metodológica se ha ganado una gloria inmensa. Pero, en lo que

hace a su revolucionario significado para el establecimiento de la filosofía, ha permanecido estéril y sin efecto.

Dos veces en su historia hubo alguna posibilidad de sacar a la filosofía fuera de su etapa tentativa hacia la senda segura de la ciencia. El mundo antiguo castigó el primer intento valeroso con la muerte: Sócrates fue condenado como corruptor de la juventud. El mundo moderno prefiere no ejecutar al hereje. Ha dictado sentencia –para dejar hablar a Windelband una vez más “yendo más allá” de Kant.

Pero no hay ninguna necesidad de una interpretación forzada para apreciar el significado de estos dos hombres. Ellos mismos enfatizaron el significado de sus empeños de forma explícita e incesante. Como todo el mundo sabe, Sócrates no construyó ningún sistema. Una y otra vez él admitió su no-saber. Él salió al encuentro de cualquier afirmación con una invitación a buscar su fondo de verdad. Como muestra la *Apología*, él cuestionó, examinó, y reexaminó a sus conciudadanos, no para transmitirles una nueva verdad a la manera de un instructor sino solo para indicar el camino que podría ser encontrado.

Su doctrina ética, en la medida en que esta designación es apropiada para sus investigaciones, esta basada en la proposición de que la virtud puede ser enseñada, o, para decirlo en términos más precisos, que la ética es una ciencia. Él no desarrolló esta ciencia porque la cuestión inicial, cómo adquirir conocimiento sobre la virtud, continuó absorbiéndolo. Se adhirió firmemente a esta cuestión inicial. Aceptó la ausencia de resultados fructíferos con serenidad, inmovible en la convicción de que con su pregunta estaba, a pesar de todo, en el camino correcto.

Toda la filosofía posterior, con la sola excepción de Platón, se queda sin recursos ante ese hecho memorable. Platón asumió y se adhirió al método de Sócrates, incluso después de que sus propias investigaciones le llevaran mucho más allá de los resultados alcanzados por su maestro. Él lo adoptó con todas sus imper-

fecciones; él no pudo eliminar sus debilidades y falta de flexibilidad, seguramente no a causa de la reverencia por la memoria del maestro, sino porque no pudo sobreponerse a estos defectos. Como Sócrates, estuvo guiado por un sentimiento de la verdad. Habiendo tratado tan atrevidamente el contenido de la filosofía socrática que los filólogos de la filosofía todavía están disputando sobre cuánto es socrático y cuánto platónico en la doctrina de Platón, él convirtió este atrevimiento en homenaje poniendo todos sus descubrimientos propios en la boca de su gran maestro. Pero Platón rindió a Sócrates un homenaje todavía mayor vistiendo esos descubrimientos con la forma irregular del diálogo socrático, tan a menudo arrastrada o digresiva, gravando así sus propias enseñanzas con las faltas de su maestro. De este modo, por supuesto, él salvaguardó el tesoro aún por desenterrar, dando a la posteridad la oportunidad de tomar posesión de él otra vez y desarrollar sus riquezas.

Aunque en vano. Hoy, después de dos mil años, la opinión sobre Sócrates es más incierta y más dividida que nunca. Contra el juicio de un experto como Joel, de que Sócrates fue “el primero y quizás el último filósofo lo bastante puro y genuino”, está la afirmación de Heinrich Maier de que “Sócrates ha sido etiquetado como lo que ciertamente no fue, un filósofo”. Esta diferencia de opinión tiene sus raíces en la falta de adecuación de las críticas, que todavía ejercitan su ingenio con las conclusiones de la filosofía de Sócrates. Pero como estas conclusiones sólo indirectamente fueron transcritas y quizás nunca adquirieron esa forma definida en Sócrates, permanecen expuestas a las interpretaciones más contradictorias. Donde la crítica trata del método, o alaba trivialidades o le asigna al método socrático el valor exclusivo de la personalidad de Sócrates, como muestra la opinión de Wilamowitz en su *Platón*: “El método socrático sin Sócrates no es más que una pedagogía que, imitando cómo un cabecilla espiritual se aclara la garganta y escupe, embotella su supuesto método y entonces imagina que está dispensando el agua de la vida”.

Si la filosofía de Sócrates, animada como era y arraigada en problemas concretos, no encontró emuladores, no ha de asombrarnos entonces que el mucho más abstracto contenido de verdad de las investigaciones metodológicas de Kant no fuera entendido y adoptado —excepto por aquellos pocos que comprendieron su doctrina y la desarrollaron ulteriormente, quienes a su vez fueron arrojados al fondo por el irresistible Espíritu del Tiempo y pasados por alto por la historia. La precondition que estaba faltando para la realización del método crítico de Kant, y para la aceptación de la *Crítica de la Razón Pura* como un “tratado sobre el método”, que era lo que su autor pretendía que fuera de acuerdo con sus propias palabras, era la reanudación del filosofar platónico-socrático.

Además de este tratado sobre el método, Kant produjo un sistema. Él enriqueció el amplio dominio de la filosofía con una gran cantidad de resultados fructíferos. Fueron estos resultados los que fueron objeto de controversia, pero la esperanza de un establecimiento satisfactorio se vio obligada a permanecer ilusoria en tanto que no hubo ningún intento de volver sobre los pasos del creativo camino por el cual Kant había llegado a sus conclusiones. El dogmatismo permaneció así dominante, incluso más triunfante que nunca en la erección de sistemas arbitrarios a cual más bizarro y que alejaron el interés del público del filosofar sobrio y crítico del periodo de Kant. Estos fragmentos de los resultados de Kant tal como fueron trasplantados a esa tierra extraña no podían prosperar allí y mantuvieron sólo una existencia artificial, gracias a un capricho de la historia de la filosofía que desplazó a la filosofía misma.

¿Cómo es que —se preguntó Kant— no se hace nada para prevenir el “escándalo” que “tarde o temprano, es seguro que se volverá evidente incluso para las masas, a resultas de las disputas en que los metafísicos se verán envueltos inevitablemente a falta de una crítica?

Es el propósito manifiesto de toda ciencia verificar sus juicios reduciéndolos a proposiciones más generales que deben hacerse ciertas ellas mismas. Podemos entonces proceder desde esos principios a la erección del sistema científico a través de la inferencia lógica. Por difícil que pueda ser esto en sus detalles, esto se cumple esencialmente en todas las ciencias por el mismo método, el del razonamiento progresivo. En todas las ciencias se encuentran los problemas metodológicos en que el regreso de lo particular a lo general tiene que cumplimentarse, y en que la tarea consiste en asegurar las proposiciones más fundamentales, los principios más generales.

El brillante desarrollo de la ciencia de las matemáticas y su avance universalmente reconocido se explican por el hecho de que sus principios –ignorando de momento los problemas de la axiomática- son fácilmente captados por la conciencia. Ellos son intuitivamente claros y por lo tanto completamente evidentes, tan evidentes que, como Hilbert ha observado recientemente en este mismo estrado, la comprensión matemática puede ser provocada en cualquiera. El matemático no tiene ni tan siquiera que realizar el trabajoso regreso a esos principios. Él es libre de partir de conceptos formados arbitrariamente y proseguir confiadamente hacia proposiciones; en suma, él puede inmediatamente proceder de forma sistemática, y en tal sentido, dogmáticamente. Él puede hacerlo así por el hecho de que el prestarse sus conceptos por sí mismos a construcción ya es un criterio de su realidad, una indicación segura de que su teoría no trata con meras ficciones.

Las ciencias naturales, por su parte, no disfrutan de esta ventaja. Las leyes subyacentes a los fenómenos naturales sólo pueden ser desveladas por la inducción. Pero desde el momento en que la inducción procede partiendo de la observación de hechos, de la que se eliminan elementos accidentales por experimentación; desde el momento en que, más aún, todos los eventos en el espacio y el tiempo son susceptibles de cálculo matemático; y, finalmente, desde que las generalizaciones teóricas obtenidas, como

proposiciones empíricas, están sujetas a prueba por experiencias confirmatorias o contradictorias, las ciencias naturales, en estrecha relación con las matemáticas, han conseguido el ascenso de nivel científico. Donde esta afirmación es todavía contestada, como en la biología, están en juego las premisas metafísicas dentro de la ciencia inductiva. Allí, con seguridad, encontramos inmediatamente la confusión que encontramos por doquier en el dominio de la filosofía.

La filosofía no descansa en principios que sean verdades auto-evidentes. Por el contrario, sus principios son un foco de oscuridad, incertidumbre y controversia. Sólo hay unanimidad con respecto a la aplicación concreta de esos principios. Pero desde el momento en que intentamos dejar a un lado la instancia particular de aplicación y aislar los principios de la experiencia, esto es, si tratamos de formularlos en su pura abstracción, entonces nuestra búsqueda se pierde en la oscuridad metafísica a menos que iluminemos nuestro camino por la luz artificial de un método.

En estas circunstancias uno no esperaría encontrar en ninguna parte tanto interés por el problema del método como entre los filósofos. Debería observarse, en cualquier caso, que esta misma consideración depende ella misma de un punto de vista metodológico. Suscita, anticipándose a cualquier especulación filosófica, la cuestión de la naturaleza de la cognición filosófica; y es sólo a través de esta cuestión preliminar que se arroja luz sobre el contenido real de los problemas que acosan a la filosofía.

Detengámonos por un momento aquí y miremos más de cerca el concepto de método que nos concierne. ¿Qué se entiende, precisamente, por un método que somete el pensamiento de los filósofos a sus reglas? Obviamente, ha de tratarse de otra cosa que las meras reglas del pensamiento lógico. La obediencia a las leyes de la lógica es un prerequisite indispensable de cualquier ciencia. El factor esencial que distinga a un método de filosofía no puede por lo tanto encontrarse en el hecho de que dispone de lógica. Eso circunscribiría demasiado estrechamente la función

que recae sobre ella. Del otro lado, las demandas hechas sobre el método no deben ir demasiado lejos, ni debería esperarse lo imposible de él, a saber, el crecimiento creativo del conocimiento filosófico.

La función a realizar por el método filosófico no es otra que asegurar el regreso contemplado a los principios, porque sin la guía metódica, ese regreso sería un mero salto en la oscuridad y nos dejaría donde ya estábamos antes —a merced de lo arbitrario.

Pero, ¿Cómo encontrar la claridad requerida para descubrir una guía así, cuando no hay nada claro salvo juicios relativos a instancias individuales? Para esos juicios ya basta con el uso concreto de nuestra inteligencia, tal como se aplica en todos los juicios empíricos en la ciencia y la vida cotidiana. Una vez que nosotros vamos más allá de esos juicios, ¿Cómo podemos orientarnos? La dificultad que parece estar presente aquí se resuelve con un examen crítico de esos juicios empíricos. Cada uno de ellos comprende, además del dato particular dado por la observación, una cognición escondida en la misma forma del juicio. Esta cognición, en todo caso, no se percibe separadamente, pero en virtud de ella nosotros ya asumimos y aplicamos realmente el principio que buscamos.

Para dar una ilustración que es un lugar común: Si estuviéramos aquí para discutir el significado del concepto filosófico de sustancia, probablemente nos veríamos envueltos en una disputa perdida, en la que los escépticos seguramente tendrían la mejor parte. Pero si, al concluir el debate, uno de los escépticos no encontrara su abrigo al lado de la puerta donde lo colgó, difícilmente se reconciliaría consigo mismo de la pérdida del abrigo sobre la base de que simplemente confirma su duda filosófica sobre la permanencia de la sustancia. Como cualquier otro a la caza de un objeto perdido, el escéptico asume en el juicio que motiva su búsqueda la verdad universal de que ninguna cosa puede convertirse en nada, y así, sin ser consciente de la inconsis-

tencia con su doctrina, él emplea el principio metafísico de la permanencia de la sustancia.

O supongamos que discutimos la validez universal de la idea de justicia. Nuestra discusión podría tener el mismo resultado y una vez más parece favorecer al escéptico que niega la validez universal de las verdades éticas. Cuando, de todos modos, este escéptico lee en su periódico de la mañana que los granjeros están reteniendo la entrega del grano para explotar un mercado favorable y que por lo tanto el pan tendrá que ser racionado de nuevo, él no está muy dispuesto a suprimir su indignación sobre la base de que no hay un principio común de lo justo igualmente aplicable al productor y al consumidor. Como todos los demás, él condena la especulación y por lo tanto demuestra que de hecho él reconoce la asunción metafísica de derechos equitativos para la satisfacción de intereses, independientes de lo favorable o desfavorable de cualquier situación personal o individual.

Lo mismo ocurre con todos los juicios de experiencia. Si nosotros investigamos en las condiciones de su posibilidad, llegamos a proposiciones más generales que constituyen la base de los juicios particulares emitidos. Analizando los juicios concedidos retrocedemos a sus presuposiciones. Operamos regresivamente de las consecuencias a la razón. En esta regresión eliminamos los hechos accidentales a los cuales se refieren los juicios particulares y mediante esta separación ponemos de relieve la asunción originalmente oscura que yace al fondo del juicio sobre la instancia concreta. El método regresivo de abstracción, que sirve para revelar principios filosóficos, no produce nuevo conocimiento ni de hechos ni de leyes. Utiliza meramente la reflexión para transformar en conceptos claros lo que reposa en nuestra razón como una posesión original que oscuramente se hace oír en todo juicio individual.

Parece que la discusión nos ha llevado lejos de nuestro tema, el método para enseñar filosofía. Encontremos pues la conexión. Hemos descubierto que la filosofía es la suma total de aquellas

verdades racionales universales que se vuelven claras sólo a través de reflexión. Filosofar, entonces, es simplemente aislar estas verdades racionales con nuestro intelecto y expresarlas en juicios generales.

¿Qué implicaciones tiene esto para la enseñanza de la filosofía? Cuando sean expresadas en palabras, estas verdades universales serán oídas, pero eso no conlleva necesariamente que sean comprendidas. Podemos entenderlas únicamente cuando, comenzando con su aplicación en nuestro juicio, asumimos personalmente la regresión a las premisas de estos juicios empíricos y reconocemos en ellos nuestras propias presuposiciones.

Por lo tanto, es imposible comunicar filosofía, la suma total de estos principios filosóficos, por una instrucción tal como cuando comunicamos hechos históricos o incluso teoremas geométricos. Los hechos de la historia en cuanto tales no son objeto de nuestra comprensión, sólo pueden ser apuntados.

Ciertamente, los principios de las matemáticas son comprensibles, pero nosotros adquirimos comprensión de ellos sin recorrer el circuito de nuestro propio pensamiento creativo. Ellos se vuelven inmediatamente evidentes tan pronto como la atención es dirigida a su contenido. El profesor de matemáticas que anticipa la investigación independiente de su alumno presentando esos principios en lecciones no empaña con ello su claridad. En este caso el alumno es capaz de seguir incluso aunque no transite por cuenta propia la ruta hacia ellos. Hasta qué punto tal instrucción asegura que el alumno siga con comprensión genuina es desde luego otra cuestión.

Pero presentar la filosofía de esta forma es tratarla como una ciencia de hechos que han de ser aceptados como tales. El resultado será en el mejor de los casos mera historia de la filosofía. Porque lo que el instructor comunica no es la verdad filosófica misma sino meramente el hecho de que él o alguien más conside-

ra esto o aquello como una verdad filosófica. Si pretende lo contrario se engaña a sí mismo y a sus estudiantes.

El profesor que desea seriamente impartir comprensión filosófica sólo puede aspirar a enseñar el arte de filosofar. Él no puede hacer más que enseñar a sus estudiantes cómo emprender, cada uno por sí mismo, el laborioso regreso que solamente permite penetrar en los principios básicos. Si existe en absoluto algo así como una instrucción en filosofía, sólo puede ser instrucción en realizar el pensamiento de uno mismo; más precisamente, en la práctica independiente del arte de la abstracción. El significado de mi observación inicial, que el método socrático, como un método de instrucción en filosofía, es el arte no de enseñar filosofía sino de enseñar a filosofar, se habrá vuelto claro. Pero nosotros hemos ido más allá de eso. Nosotros también sabemos que, para tener éxito, este arte debe estar guiado por las reglas del método regresivo.

Tenemos todavía que examinar la cuestión secundaria, si este método exclusivamente apropiado para enseñar filosofía está bien nombrado como método socrático. Porque mis referencias anteriores al significado de Sócrates sólo comportaban el hecho de que su procedimiento pertenecía al método.

Para empezar, no es necesario decir que su forma de enseñar está llena de defectos. Cualquier estudiante inteligente recién llegado que lee los diálogos de Platón plantea la objeción de que Sócrates, en los puntos más decisivos incurre en monólogos y que sus alumnos son poco más que figuras de reparto para asentir –por momentos, como observa Fries, uno no ve ni tan siquiera cómo han llegado al “sí”. Además de estos defectos didácticos, hay serios errores filosóficos, de manera que a menudo nos encontramos a nosotros mismos coincidiendo con las opiniones discrepantes de alguno de los participantes.

Para llegar a una conclusión en lo concerniente a la verdad y el error, lo valioso y lo sin valor, echemos otra mirada a la versión

de Platón. Nadie ha valorado la forma de enseñar de Sócrates y sus efectos sobre sus alumnos con mayor objetividad y profundo conocimiento de la naturaleza humana. Cada vez que el lector se inclina a protestar contra la longitud y sutileza excesivas de las conversaciones, contra la monotonía de las deducciones, contra la futilidad de la batalla de palabras, una protesta similar surge repentinamente por parte de alguno de los participantes del diálogo. Qué abiertamente Platón permite a sus alumnos expresar su disgusto, su duda, su aburrimiento —pensad solamente en las recriminaciones de Calicles en el *Gorgias*. Él incluso tiene conversaciones aparte porque la paciencia de los participantes está agotada; y el juicio del lector de ningún modo está siempre a favor de Sócrates. Pero, ¿Acaso revela esta crítica otra cosa que la seguridad soberana con la que Platón se atiene al método de su maestro a través de todos sus defectos? ¿Hay alguna prueba mejor de la confianza en el valor inherente de una causa que describirla con todas sus imperfecciones, seguro de que prevalecerá a pesar de todo? La actitud de Platón hacia el trabajo de su maestro es como la que muestra hacia Sócrates como hombre, en la alocución de Alcibiades en el *Banquete*. Allí, contrastando la rústica apariencia física de Sócrates con su naturaleza interior, él hace esplender su noble personalidad y lo compara con Sileno, portador en su interior de la huella de los dioses.

¿Cuál es entonces el elemento positivo en el trabajo de Sócrates? ¿Dónde encontramos los comienzos del arte de enseñar filosofía? Seguramente no en la mera transición de la retórica de los sofistas al diálogo con alumnos, aun cuando ignoramos el hecho de que, como ya he indicado, las preguntas propuestas por Sócrates son en su mayor parte preguntas que no suscitan ni conducen a otra respuesta que “¡Indudablemente, Sócrates!”, “¡En verdad, así es, por Zeus!”, o “¿Cómo podría ser de otro modo?”

Pero supongamos que el incómodo ardor filosófico de Sócrates hubiera permitido a los alumnos más auto-expresión. Tendríamos todavía que indagar antes en el significado más pro-

fundo del diálogo en la instrucción filosófica y en las lecciones a extraer de su uso por Platón.

Encontramos el diálogo empleado como una forma artística en la ficción y el drama y como una forma pedagógica en la instrucción. Teóricamente estas formas son separables pero en realidad necesitamos de toda la vivacidad de la conversación, de su claridad y belleza de expresión, así como su adhesión a la verdad, contundencia y poder de convicción. Aun cuando el énfasis varíe, nos gusta reconocer al maestro en el artista y al artista en el maestro.

Debemos además distinguir entre una conversación reducida a la escritura –aun cuando fuera una reproducción de una conversación real- y una conversación efectiva entre personas. Las conversaciones transcritas pierden su vivacidad original “como una flor en la floristería”. Si, a pesar de esto, hemos de encontrarlas satisfactorias, la atmósfera habrá de estar purificada y espiritualizada, el nivel de calidad ha de elevarse; y entonces puede alcanzarse alguna rara y admirable producción como la conversación del Gran Inquisidor, que es llevada a cabo con un oponente que no habla y cuyo silencio le derrota.

La conversación como forma pedagógica, en todo caso, debe sonar como un diálogo real; de otro modo no cumple su tarea de ser modelo y guía. Pero captar en el espejo de una reproducción escrita, la huidiza forma de esa plástica con sus irregularidades, o dar con el medio entre la fidelidad al sentido y la fidelidad a la palabra –esto es un problema que tal vez puede ser resuelto didácticamente, pero una solución así que sirve a un propósito definido raramente reunirá las necesidades del arte libre y por tanto producirá casi siempre en conjunto una impresión mezclada. Sólo sé de unas pocas conversaciones didácticas en literatura en las que esta discordancia haya sido eliminada siquiera parcialmente. Estoy pensando, por ejemplo, en algunas páginas de los tres bien conocidos diálogos de Solovyev; luego está el diálogo socrático con el que Bellamy, el escritor socialis-

ta americano, abre su novela didáctica *Mirando hacia atrás*; y finalmente –y de ningún modo la de menos éxito– las conversaciones en la novela de August Niemann *Bakchen und Thyrsoträger*, imbuida con el genuino espíritu socrático.

A la dificultad ya descrita uno debe añadir otra objeción más básica, que reducir una conversación didáctica en plena evolución a la escritura bordea lo absurdo. Pues al ofrecer la solución junto con el problema, la transcripción viola, en relación al lector, la regla del esfuerzo individual y la honestidad, y entonces, tal como Sócrates dice en el *Fedro*, imparte al novicio “la apariencia de la sabiduría, no la sabiduría verdadera”. Tal escritura tiene sentido sólo para aquellos sobre los que recaen sus propios esfuerzos intelectuales. Sobre todos los demás actúa como un obstáculo a la comprensión –los seduce con la ingenua noción de que, como Sócrates dice más adelante, “todo en la escritura será claro y cierto”. Así Platón habla de su propia “perplejidad e incertidumbre” al verter sus pensamientos en la escritura:

No admite en absoluto la expresión verbal... Pero si yo emprendiera esta tarea no probaría ser, como yo creo, una cosa buena para los hombres, excepto para algunos pocos que son capaces de descubrir la verdad por sí mismos con nada más que un poco de instrucción; porque para los demás, algunos se llenarían irrazonablemente de erróneo desdén, y otros con una aspiración desmesuradamente vacía, como si ellos hubieran aprendido sublimes misterios.

Siempre que uno ve las composiciones escritas de un hombre –ya sean las leyes de un legislador o cualquier otra cosa de otro género–, éstas no son su trabajo más serio, a no ser que él mismo sea serio como escritor: estos trabajos más bien residen en la región más limpia que él posee. Si, de todos modos, estos son realmente sus esfuerzos serios, y puestos en la escritura, no son “los dioses” sino los hombres mortales quienes “para captar una verdad han arruinado totalmente sus sentidos”.

Debemos tener en cuenta este testimonio cuando examinamos el diálogo platónico para descubrir cómo Sócrates consumó su tarea pedagógica.

Un logro se le concede universalmente: que por su cuestionamiento él conduce a sus alumnos a confesar su ignorancia y así corta las raíces de su dogmatismo. Este resultado, que de hecho no puede ser forzado de ninguna otra manera, revela el significado del diálogo como instrumento de instrucción. También la conferencia puede estimular el pensamiento espontáneo, en particular en estudiantes más maduros; pero sin importar el atractivo que tal estímulo pueda poseer, no es irresistible. Sólo la presión persistente de hablar de la mente propia, para acoger cualquier contrapregunta, y exponer las razones para toda aserción transforma el poder de ese atractivo en una irresistible compulsión. Este arte de *forzar* las mentes a la *libertad* constituye el primer secreto del método socrático.

Pero sólo el primero. Porque no deja al alumno hasta el abandono de sus prejuicios, la realización de su no-saber, ese determinante negativo de todo saber cierto y genuino.

Sócrates, después de que este nivel superior de ignorancia ha sido alcanzado, lejos de dirigir la discusión hacia problemas metafísicos, obstaculiza todo intento de sus alumnos de abordarlos frontalmente con la recomendación de que ellos harían mejor en aprender de la vida de los tejedores, herreros, o los carreteros. En esta pauta de la discusión reconocemos el instinto filosófico por el único método correcto: primero derivar las premisas generales de los hechos de la vida cotidiana observados, procediendo así desde juicios de los que estamos seguros a aquellos que son menos seguros.

Es asombroso cuán poco comprendida es esta simple guía metódica incluso en nuestro propio tiempo. Tomad, por ejemplo, la afirmación de que su uso de los asuntos del mundo del trabajo diario como un punto de partida muestra simplemente el interés

práctico que Sócrates contrajo por sacudir moralmente a sus conciudadanos. No, si a Sócrates le hubiera importado más la filosofía natural que la ética, todavía hubiera introducido sus ideas de la misma forma.

No llegamos a un mejor entendimiento del método socrático cuando consideramos el modo en que trabaja hacia atrás desde lo particular a lo universal como un método de inferencia regresiva, identificándolo por lo tanto con el método inductivo. Aunque Aristóteles lo alabó por eso, Sócrates no fue el inventor del método inductivo. Más bien, él prosiguió la senda de la abstracción, que usa la reflexión para hacer ascender el conocimiento que ya poseemos en la conciencia. Si Aristóteles hubiera sido correcto en su interpretación, no estaríamos sorprendidos por el fracaso del empeño de Sócrates. Porque no se pueden derivar los principios éticos de los hechos observados.

Lo cierto es que en lo tocante a la ejecución de su propósito, Sócrates ha fracasado. Su sentido de la verdad le guía seguramente a través de la introducción de la abstracción; pero de ahí en adelante se inmiscuyen tantas ideas erróneas en lo tocante al método que el éxito de la conversación queda frustrado casi siempre.

En este proceso de separación de los particulares de la experiencia y en su búsqueda de verdades más universales, Sócrates concentra su atención completamente en las características generales de conceptos tal como los captamos y se encomienda a la tarea de hacer esos conceptos explícitos por definición. Sin conceptos, por supuesto, no hay comprensión definida alguna de verdades generales de la razón; pero la elucidación de conceptos y la discusión de sus interrelaciones no bastan para obtener el contenido de las verdades sintéticas que son el verdadero objeto de esta búsqueda.

Lo que sostiene a Sócrates en su inútil curso es un error que viene a la luz sólo en Platón y que da a su doctrina de las ideas su carácter ambivalente, medio místico, medio logificante. Esta doc-

trina asume que los conceptos son imágenes de las ideas que constituyen la última realidad. Es por esto que los diálogos socrático-platónicos ven la cumbre del conocimiento científico en la elucidación de los conceptos.

Para nosotros no es difícil discernir en retrospectiva el error que hizo a la filosofía apartarse del camino correcto, y que obstaculizó consecuentemente la elaboración de métodos de abstracción que son un requisito para una metafísica científica. En todo caso, estaría fuera de lugar abundar en los errores de una filosofía que hizo por primera vez un intento de auto-análisis crítico. Nuestro interés actual se centra no tanto en los errores e insuficiencias del sistema como en sus audaces y seguros comienzos que abrieron el camino de la verdad filosófica.

Sócrates fue el primero en añadir a la confianza en la habilidad de la mente humana para reconocer la verdad filosófica, la convicción de que a esa verdad no se llega a través de ideas ocasionalmente brillantes o de una enseñanza mecánica sino que sólo el pensamiento dirigido, consistente y sin tregua nos conduce de la oscuridad a la luz. En esto estriba la grandeza de Sócrates como filósofo. Su grandeza como pedagogo está basada en otra innovación: él condujo a sus alumnos a que realizaran su propio pensamiento e introdujo el intercambio de ideas como salvaguarda contra el autoengaño.

A la luz de esta evaluación, el método socrático, a pesar de todas sus deficiencias, permanece como el único método de enseñar filosofía. Y a la inversa, toda la instrucción filosófica es estéril si está reñida con los requisitos básicos del método de Sócrates.

Por supuesto, el desarrollo del conocimiento filosófico tuvo que liberar de su enredo con el misticismo platónico a la doctrina de la reminiscencia, cuya verdad constituye la razón real y más profunda de la posibilidad y necesidad del método socrático. Esta liberación fue lograda después de dos mil años por las filosofías críticas de Kant y de Fries. Ellos llevaron el método regresivo de

abstracción a la compleción. Más allá de esto, ellos afianzaron firmemente los resultados de la abstracción –que como principios básicos no admiten pruebas pero que como proposiciones deben ser no obstante verificados- por el método de la deducción.

En la idea de esta deducción –con la cual solamente Fries tuvo auténtico éxito- la doctrina de la reminiscencia experimentó su resurrección. No es demasiado decir que el concepto socrático-platónico fue así transmutado de la forma profético-simbólica en que había estado confinado por los dos sabios griegos, a la forma sólidamente unificada e inquebrantablemente establecida de una ciencia.

La deducción, este logro maestro de la filosofía, no es fácil de explicar. Si yo tuviera que intentar transmitir alguna idea de ella, no podría indicar su naturaleza más sucintamente que diciendo que es bastante literalmente la instrumentalidad para llevar a cabo la intención socrática de instruir al ignorante compeliéndolo a darse cuenta de que en realidad él ya sabe lo que no sabía que ya sabía.

Kant y Fries no prosiguieron el problema de la instrucción en filosofía más allá de algunas incidentales observaciones pedagógicas de carácter general. Pero, gracias a la filosofía crítica, la ciencia filosófica ha hecho tal progreso en superar sus dificultades metodológicas inherentes que ahora la tarea más urgente de la filosofía crítica es la renovación y promoción del método socrático, especialmente en su relación con la enseñanza. ¿Han de pasar otros dos mil años antes de que aparezca otro genio de naturaleza similar y descubra la verdad antigua? Nuestra ciencia requiere una sucesión continua de filósofos entrenados, a la vez independientes y bien instruidos, para evitar el peligro de que la filosofía crítica pueda caer víctima de la incomprensión o que, aun perpetuándose de nombre, se convierta en un dogmatismo petrificado.

En vista de la importancia de esta tarea, haremos bien en detenernos de nuevo y escudriñar toda la dificultad que debemos

encarar. La exposición de nuestro problema ha revelado la relación profunda entre la filosofía crítica y el método socrático, sobre la base que hemos determinado de que la esencia del método socrático consiste en liberar a la instrucción del dogmatismo; en otras palabras, en excluir todos los juicios didácticos de la instrucción. Ahora nos confrontamos con toda la gravedad del problema pedagógico que debemos resolver. Considerad la cuestión: ¿Cómo es posible cualquier instrucción y por lo tanto cualquier enseñanza en absoluto cuando se prohíbe todo juicio instructivo? No intentemos la evasión asumiendo que el requerimiento no puede ir hasta el extremo de prohibir discretas sugerencias ocasionales del profesor al estudiante cuando esto resulte útil. No, debe haber una elección sincera: o somos dogmáticos o seguimos a Sócrates. La pregunta entonces se hace todavía más acuciante: ¿Cómo es posible la instrucción socrática?

Aquí nos confrontamos con el problema básico de la educación, que en su forma general apunta a la pregunta: ¿Cómo es posible la educación en absoluto? Si el fin de la educación es la autodeterminación racional, esto es, una condición en la que el individuo no permite que su conducta sea determinada por influencias externas sino que juzga y actúa de acuerdo con su propia comprensión, surge la cuestión: ¿Cómo podemos afectar a una persona por influencias externas a él de modo que él no se permita a sí mismo ser afectado por influencias de fuera? Debemos resolver esta paradoja o abandonar la tarea de la educación.

Lo primero a notar es que en la naturaleza la mente humana está siempre bajo influencias extrañas y, de hecho, la mente no puede desarrollarse sin estímulos externos. Nos confrontamos así con una cuestión todavía más amplia: ¿Es la autodeterminación compatible con el hecho de que en la naturaleza la mente está sujeta a influencia externa?

Nos ayudará a aclarar nuestro pensamiento si distinguimos entre los dos sentidos en que usamos la expresión “influencia externa”. Puede significar influencia externa en general o un

determinante externo. De manera similar, en la enseñanza puede significar tanto estimulación externa de la mente como moldeamiento de la mente por la aceptación de juicios de fuera.

Ahora bien, está claro que no hay ninguna contradicción en sostener simultáneamente que la mente humana encuentra dentro de sí misma la fuente cognitiva de la verdad filosófica y que la comprensión de esta verdad es despertada en la mente por estímulos exteriores. De hecho, la mente requiere tal estimulación externa si la oscuridad inicial de la verdad filosófica ha de crecer hasta el conocimiento claro. Dentro de los límites de estas condiciones, la instrucción en filosofía es posible y aun necesaria si es que el desarrollo del alumno ha de ser independiente de la mera casualidad.

La instrucción filosófica cumple su tarea cuando debilita sistemáticamente las influencias que obstruyen el crecimiento de la comprensión filosófica y refuerza aquellas que lo promueven. Sin entrar en la cuestión de otras influencias relevantes, retengamos con fuerza en nuestra mente aquella que debe excluirse incondicionalmente: la influencia que puede emanar de las aserciones del instructor. Si esta influencia no es eliminada, todo trabajo es en vano. El instructor habrá hecho todo lo posible por impedir el propio juicio del alumno ofreciéndole por adelantado un juicio ya hecho.

Ahora hemos llegado al punto desde el que tenemos una perspectiva clara tanto de la tarea del método socrático como de la posibilidad de satisfacerlo. Lo demás debe dejarse librado al experimento y al grado de convicción que pueda ponerse.

Pero sería subestimar la incómoda dificultad no considerar lo que el experimento ha de requerir si debemos decidir por el resultado si nuestra meta es o no es alcanzable. Aunque he estado poniendo a prueba vuestra paciencia por algún tiempo, rendiría un pobre servicio a nuestra causa y a vosotros si yo no comprometiera vuestra atención un poco más para considerar el procedimiento de un experimento tal.

Hay un peligro inherente en la naturaleza de una empresa exigente, cuyo éxito es recibido con poco reconocimiento, y es éste: que los participantes en ella, una vez que se ven envueltos en sus crecientes dificultades y distracciones inesperadas, se arrepientan de sus buenas intenciones o al menos comiencen a pensar en formas de modificar el método para hacerlo más fácil. Es probable que esta tendencia, surgiendo de la pura incomodidad subjetiva, tergiverse o frustre por completo el objeto del empeño original. Es por lo tanto aconsejable, para que nuestras expectativas no sean contrariadas, prever por adelantado tan claramente como sea posible la variedad de dificultades que seguramente surgirán y, con la debida apreciación de estas dificultades, establecer lo que será requerido tanto de enseñantes como de estudiantes.

Debemos tener presente que la instrucción en filosofía no trata de acumular solución tras solución, ni de hecho trata de establecer resultados, sino solamente de aprender el método para alcanzar soluciones. Si hacemos esto, observaremos inmediatamente que el rol propio del enseñante no puede ser el de un guía que evita a la otra parte accidentes y caminos equivocados. Ni es tampoco un guía que ejerce de conductor mientras su otra parte simplemente le sigue con la expectativa de que esto les preparará para encontrar la misma senda más tarde por sí mismos. Por el contrario, lo esencial es la pericia con la que el maestro deja a los alumnos con su propia responsabilidad desde el mismo comienzo enseñándoles a ir por sí mismos –aunque no por esa razón tendrían que ir solos- y de este modo desarrollar esta independencia que un día ellos pueden ser capaces de aventurar por su cuenta, habiendo reemplazado la guía propia a la supervisión del profesor.

En cuanto a las observaciones que estoy por hacer, ruego que se me permita escoger ejemplos incidentales de mi propia larga experiencia como profesor de filosofía, ya que desgraciadamente no puedo contar con las experiencias de otros.

Dejadme empezar primero con los requerimientos impuestos sobre el profesor para pasar luego a los depositados sobre el

alumno. Una vez un estudiante mío, empeñándose en reproducir un ejercicio conducido socráticamente, presentó una versión en la que él puso las respuestas, ya en boca del profesor, ya en boca del alumno. Sólo mi asombrada pregunta, “¿Me has oído decir alguna vez “sí” o “no”?” lo detuvo en seco. Trasímaco vio la cuestión más claramente; en la *República* de Platón apela a Sócrates: “¡Sí dioses!... ya lo sabía... que tú te negarías y harías cualquier cosa antes que contestar”. El maestro que sigue el modelo socrático no contesta. Ni tampoco pregunta. Más precisamente, él no plantea cuestiones filosóficas, y cuando le son dirigidas tales cuestiones, bajo ninguna circunstancia él da la respuesta buscada. ¿Permanece pues en silencio? Ya veremos. Durante una sesión así a menudo podemos oír la desesperada llamada al maestro: “Yo no sé qué es lo que quieres”. Donde el maestro responde: “¿Yo? Yo no quiero nada en absoluto.” Esto ciertamente no transmite la información deseada. ¿Qué es, entonces, lo que el maestro realmente hace? Él hace posible la interacción de preguntas y respuestas entre los estudiantes, quizás con el comentario introductorio: “¿Tiene alguien una pregunta?”

Ahora bien, todo el mundo se dará cuenta de que, como dijo Kant, “saber qué preguntas pueden hacerse razonablemente es ya una grande y necesaria prueba de sagacidad y comprensión”. ¿Qué decir de las preguntas insensatas, o qué si no hay preguntas en absoluto? ¿Suponer que nadie contesta?

Ya veis, desde el comienzo mismo se presenta por sí misma la dificultad de que los estudiantes alcancen el punto de actividad espontánea, y con ello surge la tentación para el que enseña de ir soltando una pista como hilo de Ariadna. Pero el maestro debe ser firme desde el principio, y en el principio especialmente. Si un estudiante se acerca a la filosofía sin tener una simple pregunta para hacerle, ¿Qué podemos esperar en adelante de su capacidad de perseverar en explorar sus complejos y profundos problemas?

¿Qué debería hacer el profesor si no hay preguntas? Él debería esperar –hasta que vengan las preguntas. Como mucho, él

debería pedir que en el futuro, para ahorrar tiempo, se piensen las preguntas por adelantado. Pero él no debería, sólo para ahorrar tiempo, evitarles a los estudiantes el esfuerzo por formular sus propias preguntas. Si lo hace, puede que haya calmado momentáneamente su impaciencia, pero sólo al precio de cortar de raíz la impaciencia filosófica que buscamos despertar.

Una vez que las preguntas comienzan a venir –una por una, vacilantemente, algunas buenas y otras insensatas-, ¿Cómo las recibe el maestro, cómo las maneja? Ahora él parece tener un curso fácil desde que la regla del método socrático prohíbe que las responda. Él somete las preguntas a discusión.

¿Todas ellas? ¿Las apropiadas y las inapropiadas?

De ninguna manera. Él ignora todas las preguntas dichas en voz demasiado baja. Como ignora aquellas que son formuladas de forma incoherente. ¿Cómo pueden captarse ideas difíciles cuando son expresadas en un lenguaje mutilado?

Gracias a la extraordinaria instrucción en la lengua materna que se da en nuestras escuelas, cerca de la mitad de las preguntas quedan ya eliminadas. En cuanto al resto, hay muchas confusas y vagas. A veces la aclaración llega con la contrapregunta: ¿Qué es exactamente lo que quieres decir con eso? Pero muy a menudo esto no funcionará porque el que habla no sabe él mismo qué quiere decir. El trabajo del grupo de discusión tiende así automáticamente, ya sea a coger las preguntas claras y simples, o ya sea a aclarar las vagas y oscuras primero.

No somos tan afortunados en los problemas de la filosofía como lo somos en los problemas de matemáticas, que, como Hilbert dice, nos interpelan limpiamente: “¡Aquí estoy, encuentra la solución!”. El problema filosófico está envuelto en la oscuridad. Para ser capaz de concebirlo como un claro en medio del bosque, la búsqueda de preguntas requiere muchas pruebas y mucho esfuerzo. Por lo tanto apenas os sorprenderá saber que el trabajo de un semestre en un seminario de ética no dio más de sí

que el acuerdo sobre el hecho de que la pregunta inicial era incongruente. La pregunta era ¿No es estúpido actuar moralmente?

Por supuesto, el instructor no someterá cualquier pregunta incongruente a un examen tan prolongado. Él tratará de avanzar en la discusión a través de su propia evaluación de las preguntas. Pero no hará más que permitir a ciertas cuestiones venir al frente porque son instructivas en sí mismas o porque aclarándolas traerán a la luz errores típicos. Y hará esto por alguno de estos expedientes como dando seguimiento a la duda: “¿Quién entendió lo que se acaba de decir ahora?” Esto no contiene ninguna indicación de la relevancia o irrelevancia de la pregunta; es meramente una invitación a considerarla, a extraer su significado intensivamente a través de contra-interrogantes.

¿Cuál es su política en lo relativo a las respuestas? ¿Cómo son manejadas? Ellas son tratadas como las preguntas. Las respuestas ininteligibles son ignoradas con objeto de enseñar a los estudiantes a reunir los requerimientos de un habla científica. Las respuestas también son probadas con preguntas como éstas:

“¿Qué tiene esta respuesta que ver con nuestra pregunta?”

“¿Qué palabra deseas subrayar?”

“¿Quién ha seguido todo esto?”

“¿Todavía sabes lo que dijiste hace unos momentos?”

“¿De qué pregunta estamos hablando?”

Cuando más simples sean las preguntas, tanto más nerviosos se ponen los estudiantes. Así, si algún compañero estudiante siente pena de las dificultades de su colega y viene en su ayuda con la explicación “Él seguramente quería decir...,” este gesto amable está interrumpiendo bruscamente la petición del arte de dejar a la mente leer por sí sola y cultivando a cambio el más modesto arte de decir simplemente lo que uno quería decir.

A estas alturas ya habréis deducido que las investigaciones siguen un curso que está lejos de ser regular. Las preguntas y las respuestas se revuelcan unas sobre otras. Algunos de los estudian-

tes entienden el proceso, otros no. Estos últimos interrumpen con preguntas a tuestas, intentando restablecer el contacto, pero los otros no dejarán de seguir adelante. Ellos ignoran las interrupciones. Surgen nuevas preguntas, más allá de lo inicialmente estipulado. Aquí y allá un debatiente va quedando en silencio; luego grupos enteros. Mientras tanto, la agitación continúa, y las preguntas se hacen constantemente más gratuitas. Incluso aquellos que estaban originalmente seguros de su terreno empiezan a estar confusos. También ellos pierden el hilo y no saben cómo encontrarlo de nuevo. Finalmente, nadie sabe hacia dónde va la discusión.

Se cierne la célebre perplejidad del círculo socrático. A todo el mundo se le acaba la agudeza. Lo que había sido cierto al comienzo se vuelve incierto. Los estudiantes, en lugar de aclarar sus propias concepciones, se sienten ahora como si les hubieran robado su capacidad de aclarar nada por el pensamiento.

¿Y tolera también esto el profesor?

“Considero”, dice Menón a su maestro Sócrates en el diálogo que lleva su nombre, “que tanto en apariencia como en otros aspectos tu eres extremadamente parecido a un pez torpedo; porque él deja paralizado a cualquiera que se aproxima y lo toca... pues en verdad yo siento mi alma y mi lengua totalmente embotadas y no tengo ni idea de qué respuesta darte”.

A lo que Sócrates contesta, “Es por tener más dudas que nadie que causo dudas en otros.” Menón contraataca con la famosa pregunta: “¿Por qué, cómo buscarás, Sócrates, una cosa de cuya naturaleza no sabes nada en absoluto?” Y esto procura a Sócrates una respuesta aun más célebre: “Porque el alma debería ser capaz de recordar todo lo que supo antes”. Todos sabemos que estas palabras son un eco de la doctrina platónica de las ideas, que el Sócrates histórico no enseñó. Y aun con todo reside en ellas el espíritu socrático, el firme espíritu de la propia confianza de la razón, su reverencia por su fuerza autosuficiente. Esta fuerza da a Sócrates la compostura que le permite dejar que los bus-

cadores de la verdad se extravíen y vayan dando tumbos. Más aún, le da el coraje de enviarlos descarriados para que comprueben sus convicciones, para separar el conocimiento simplemente asumido de la verdad que lentamente adquiere claridad en nosotros a través de nuestra propia reflexión. Él no tiene miedo a confesar que no sabe; de hecho, incluso lo provoca. En esto es guiado por una actitud de pensamiento tan lejos de ser escéptica que él considera esta admisión como el primer paso hacia un conocimiento más profundo. “No piensa que sepa... ¿Y no está en mejor posición con respecto a la materia que no conocía?” dice él del esclavo al que le da instrucción en matemáticas. “Por que ahora él irá en su búsqueda alegremente, como echando de menos el conocimiento”.

Para Sócrates la prueba de si un hombre ama la sabiduría es si él da la bienvenida a su ignorancia para lograr un mejor conocimiento. El esclavo en el Menón hace eso y persiste en la tarea. De todos modos, muchos se descuidan y se cansan del esfuerzo cuando encuentran su conocimiento rebajado, cuando encuentran que sus primeros pasos sin andaderas no los llevan muy lejos. El profesor de filosofía que carece de coraje para someter a sus alumnos a la prueba de la perplejidad y el desaliento no sólo los priva de la oportunidad de desarrollar la resistencia necesaria para la investigación sino que también los engaña en lo relativo a sus capacidades y los hace deshonestos consigo mismos.

Ahora podemos discernir una de las fuentes de error que provoca las familiares críticas injustas del método socrático. A este método se le achaca el defecto que él meramente revela y que debe revelar para preparar el único terreno sobre el que es posible la continuación de un trabajo serio. Simplemente descubre el daño que ha sido hecho a las mentes de los hombres con la enseñanza dogmática.

¿Es una falta del método socrático el que tenga que tomarse su tiempo para materias tan elementales como el establecimiento de qué pregunta está siendo discutida o la determinación de lo

que el hablante trata de decir sobre ella? Es fácil para la instrucción dogmática elevarse a regiones más altas. Indiferente a la comprensión propia, logra su éxito ilusorio al precio de una deshonestidad que va arraigando más y más. No es sorprendente, entonces, que el método socrático esté obligado a disputar una batalla desesperada por la integridad de pensamiento y habla antes de que pueda dirigirse a tareas mayores. Debe sufrir también el reproche adicional de ser él mismo tan poco filosófico como para orientarse por medio de ejemplos y hechos.

El único modo en que uno puede aprender a reconocer y evitar los escollos de la reflexión es familiarizarse con ellos en la aplicación, incluso a riesgo de adquirir sabiduría sólo por triste experiencia. Es inútil prologar la actividad filosófica con un curso introductorio en lógica con la esperanza de ahorrarle al principiante el riesgo de tomar caminos erróneos. El conocimiento de los principios de lógica y las reglas del silogismo, incluso la habilidad de ilustrar cada falacia con ejemplos, no es después de todo nada más que un arte *in abstracto*. Un individuo está lejos de aprender a pensar lógicamente incluso aunque haya aprendido a concluir por todas las reglas de la lógica que Cayo es mortal. La prueba de las conclusiones de uno y de su sujeción a las reglas de la lógica es la provincia de la facultad de juicio de uno mismo, y en absoluto la provincia de la lógica. La facultad de juicio, dijo Kant, siendo el poder de emplear correctamente reglas dadas, “debe pertenecer al que aprende mismo; y en ausencia de tal don natural ninguna regla que se le pueda prescribir para este propósito puede asegurarle contra el mal uso”. Si, por lo tanto, este don natural es débil, debe ser fortalecido. Pero sólo puede ser fortalecido por el ejercicio.

De este modo, después de que nuestro instructor rompe el hechizo del entumecimiento apelando a un retorno a la cuestión original, y los estudiantes se remontan al punto del que partieron, cada cual debe, por un examen crítico de cada uno de sus pasos, estudiar las fuentes de error y elaborar por sí mismo su propia

escuela de lógica. Las reglas de lógica derivadas de la experiencia personal retienen una relación viva con los juicios que han de gobernar. Todavía más, el hecho de que la dialéctica, aunque indispensable, sea introducida sólo como auxiliar nos previene de atribuirle un valor exagerado a la manera del escolasticismo, para el cual el problema metafísico más trivial servía para el ejercicio del ingenio lógico. La segregación de las disciplinas filosóficas con la vista puesta en reducir las dificultades de la instrucción por el tratamiento separado sería peor que una pérdida de tiempo. Se tendrán que encontrar otras vías para satisfacer la máxima pedagógica de que nuestros requerimientos del alumno deberían volverse progresivamente más rigurosos.

Esta cuestión, examinada cuidadosamente, no nos presenta mayores dificultades. Si hay algo así como un método de investigación para la filosofía, su elemento esencial debe consistir en directivas prácticas para la solución de problemas paso a paso. Es por lo tanto simplemente una cuestión de dejar seguir al estudiante mismo la senda del método regresivo. El primer paso, obviamente, es que se asegure de que tiene el pie firme en la experiencia —lo que es algo más difícil de hacer de lo que pueda pensar el de fuera. Porque nada desprecia más el adepto en filosofía que usar su inteligencia concretamente para formar juicios sobre hechos reales, una operación que lo obliga a recordar aquellos humildes instrumentos de cognición, sus cinco sentidos. Preguntad a cualquiera en un seminario de filosofía, “¿Qué ves tú en la pizarra?”, y podéis estar seguros de que mirará al suelo. Al repetir, “¿Qué es lo que ves *en la pizarra?*” él finalmente se arranca con una sentencia que empieza con “Si” y que demuestra que para él el mundo de los hechos no existe.

Él muestra el mismo desdén por la realidad cuando se le pide que dé un ejemplo. Inmediatamente se va a un mundo de fantasía o, si es forzado a permanecer en este planeta, como mínimo se larga al mar o al desierto, de manera que uno se pregunta si el ser atacado por leones o salvado de morir ahogado son las expe-

riencias típicas que conoce un filósofo. Las sentencias del tipo “si”, los ejemplos traídos de lejos, y el deseo prematuro de definiciones caracteriza no al principiante ingenuo sino más bien al dile tante indoctrinado de filosofía. Y es siempre él quien, con su pseudo-sabiduría, perturba el sosegado y simple progreso de una investigación.

Recuerdo un seminario en lógica, en el que el deseo de empezar partiendo de definiciones generales –bajo la impresión de que de otro modo los conceptos en discusión no podrían ser empleados- causó innumerables problemas inútiles. A pesar de mi advertencia, el grupo de adhirió a la pregunta inicial: “¿Qué es un concepto?”

No había sido mucho antes que una referencia al concepto “lámpara” como ejemplo fue seguido por la aparición de “la lámpara en general” dotada con todas las características esenciales de todas las lámparas particulares. Los estudiantes se extasiaron en una disputa vehemente tocante a la prueba de la existencia de esta lámpara adornada con todas las características esenciales de todas las lámparas particulares. Mi tímida pregunta, si la lámpara-en-general estaba alimentada con gas, electricidad, o keroseno, quedó sin contestar como indigna de debate filosófico hasta que, horas más tarde, la reaparición de esta misma cuestión de la fuente de energía forzó la negación de la existencia de la lámpara-en-general. Es decir, los disputantes descubrieron que diferentes iluminantes para una sola y misma lámpara, por general que fuera, eran mutuamente excluyentes. Así, comenzando con la aplicación práctica, ellos encontraron inesperadamente la ley de contradicción por el método regresivo. Pero definir el concepto de un concepto se había mostrado como un empeño vano, igual que en el círculo socrático las definiciones casi siempre se extraviaban.

¿Estamos justificados, en cualquier caso, en asumir que la causa de semejantes fallos reside siempre en condiciones ajenas al método socrático en sí mismo? ¿No sufre este método quizás de

una limitación inherente que hace imposible la solución de problemas más profundos?

Antes de llegar a una decisión final en este punto, debemos considerar un factor más que crea dificultad en el empleo del método socrático. Aunque íntimamente asociada con la última pregunta, está fuera de ella, pero todavía demanda consideración antes de que podamos establecer los límites del método mismo.

La relevancia del diálogo socrático ha sido buscada en la asunción de que deliberar con otros nos hace más fácilmente concededores de la verdad que la reflexión silenciosa. Desde luego, hay mucha sensatez en esta opinión. Pero todavía muchas personas pueden tender a dudar de este elogio tras haber escuchado la mezcolanza de preguntas y respuestas en un debate filosófico, y notado la ausencia, a pesar de la disciplina externa, de la tranquilidad que pertenece a la reflexión. Es inevitable que lo que es dicho por un participante pueda resultar perturbador para otro, si se siente él mismo colocado en una posición dependiente a causa de observaciones inteligentes o es distraído por las pobres. Es inevitable que la colaboración se vuelva progresivamente una prueba para los nervios, más difícil de tolerar por las demandas crecientes de tolerancia y tacto personal.

En gran medida estas perturbaciones pueden ser obviadas por un instructor que, por ejemplo, ignore las innumerables respuestas sin sentido, ponga en duda las buenas con socrática ironía, o relaje el malestar nervioso con alguna palabra de entendimiento. Pero su poder de restaurar la armonía al juego de ideas es limitado salvo que los otros estén deseando seguir la tarea común con determinación.

Debería admitirse que muchas alteraciones son inevitables debido al entendimiento imperfecto de los estudiantes; pero los obstáculos que yo tengo en mente no yacen en la esfera intelectual y por esta razón incluso el profesor más diestro encuentra una barrera insuperable. Él puede imponer la disciplina intelectual

solamente si los estudiantes están en posesión de una voluntad disciplinada. Esto puede sonar extraño pero es un hecho que uno se hace filósofo no en virtud de sus dotes intelectuales sino por el ejercicio de la voluntad.

Es cierto, filosofar demanda un poder intelectual considerable. ¿Pero quien lo ejercitará? Seguro que no el hombre que simplemente confía en su poder intelectual. A medida que él profundiza en sus estudios y se multiplican sus dificultades, él flaqueará sin remedio. Por su inteligencia él reconocerá estas dificultades, incluso las verá muy claramente. Pero la elasticidad necesaria para encarar un problema una y otra vez, para permanecer con él hasta que es resuelto, y no sucumbir a la duda desintegradora —esa elasticidad es lograda sólo con el poder de una voluntad de hierro, un poder del cual el entretenido ingenio del sofista nada sabe. A fin de cuentas, sus fuegos de artificio intelectuales son tan estériles para la ciencia como la mediocridad intelectual que se echa atrás ante el primer obstáculo. No es casualidad que los investigadores a los que la historia de la filosofía recoge por haber hecho los avances más decisivos en la dialéctica fueran al mismo tiempo filósofos en el sentido original de la palabra. Sólo porque ellos amaron la sabiduría fueron capaces de asumir ellos mismos “las muchas cuestiones preliminares y el mucho trabajo que conlleva”, como dice Platón en una carta que continúa:

Porque al escuchar esto, si el alumno es verdaderamente filosófico, en simpatía con la materia y digno de ella, por estar divinamente dotado, él cree que le ha sido mostrada una senda maravillosa y que debe prepararse inmediatamente para seguirlo, y que la vida no merecerá la pena vivirla si hace de otra manera...

Aquellos, por el otro lado, que en realidad no son filosóficos, sino que están superficialmente teñidos con opiniones —como hombres cuyos cuerpos están quemados superficialmente por el Sol— cuando ven cuántos estudios se requieren y qué grande es la labor, y qué disciplinado modo

de vida es el que beneficia a su sujeto, lo estiman difícil o imposible para llevarlo ellos mismos.

Esta es la característica más clara y segura de “aquellos que son lujuriosos e incapaces de un trabajo duradero, ya que (la prueba) impide a cualquiera de ellos incluso echar la culpa a su instructor en lugar de a sí mismos y a su propia incapacidad de proseguir todos los estudios que son necesarios a su materia”.

En una palabra, ni la receptividad ni la memoria producirá nunca conocimiento en quien no tenga afinidad con el objeto, puesto que para empezar (sic) no germina con estados mentales extraños.

Nosotros, de acuerdo con Platón, exigimos del filósofo que fortalezca su poder de voluntad, pero es imposible conseguir esto como un subproducto en el curso de la instrucción filosófica. La fuerza de voluntad del estudiante debe ser el fruto de su educación anterior. Es la obligación del instructor el no hacer concesiones en mantener las rigurosas e indispensables demandas sobre la voluntad; de hecho, él debe hacerlo así por respeto a los estudiantes mismos. Sí, por falta de la necesaria firmeza, se permite a sí mismo ser persuadido en relajar su postura, o si hace eso por intención propia para mantener el seguimiento, habrá traicionado su meta filosófica. Él no tiene alternativa: debe insistir en sus exigencias o abandonar la tarea. Todo lo demás es un compromiso abyecto.

Por supuesto, los estudiantes deberían conocer en detalle las demandas que se hacen sobre su voluntad. Ellas constituyen el mínimo exigible para examinar ideas en grupo. Esto significa, en primer lugar, la comunicación de pensamientos, no de fragmentos adquiridos de conocimiento, ni siquiera de conocimiento de los pensamientos de otra gente. Significa, además, el uso de un lenguaje claro e inambiguo. Sólo la compulsión de comunicar nos proporciona un medio de probar la seguridad y claridad de nuestras propias concepciones. Aquí, protestar que uno tiene el sentimiento correcto pero no sabe expresarlo no tendrá provecho. El

sentimiento es de hecho el primer y mejor guía en el camino de la verdad, pero también es el protector del prejuicio igual de a menudo. En una materia científica, por lo tanto, el sentimiento debe ser interpretado de manera que pueda ser evaluado de acuerdo con conceptos y una lógica ordenada. Más aun, nuestra investigación demanda la comunicación de ideas con una forma de hablar audible y generalmente comprensible, libre de ambigüedades. Una terminología técnica es no sólo innecesaria para filosofar sino que es realmente perjudicial para su progreso constante. Transmite a los asuntos metafísicos, ya abstractos y difíciles en cualquier caso, la apariencia de una ciencia esotérica, que sólo mentes superiores estarían calificadas para penetrar. Nos impide considerar las conclusiones del juicio no prejuizado, que ya hemos visto que es el punto de partida del filosofar con sentido. El juicio no prejuizado, en su operación, depende de conceptos que nosotros tenemos, no de reflexiones artificiales, y hace que sus conclusiones sean entendidas por adherencia estricta a los usos lingüísticos corrientes.

Para captar claramente aquellos conceptos es necesario, por supuesto, aislarlos. Por el proceso de abstracción es posible separarlos de otras ideas, reducirlos gradualmente a sus elementos, y a través de este análisis avanzar hacia conceptos básicos. Adhiriéndose firmemente a los conceptos existentes, el filósofo se guarda de llenar su futuro sistema con los productos de la mera especulación y con fantásticas criaturas cerebrales. Porque, si no consulta el juicio no prejuizado, se permitirá a sí mismo ser atraído por los conceptos filosóficos formados por la combinación arbitraria de características específicas, sin ninguna seguridad de que existan objetos que se correspondan con sus construcciones. Sólo el uso de un mismo lenguaje le conecta todavía con el filósofo crítico. Él indica su concepto artificial por la misma palabra que el filósofo crítico usa para indicar su concepto real, aunque seguramente usa la palabra en un sentido diferente. Él dice “yo” y quiere significar “razón cósmica”. Dice “Dios” y quiere decir

“paz mental”. Dice “estado” y quiere decir “poder no sujeto a ley”. Dice “matrimonio” y quiere decir “comunidad en un amor indisoluble”. Dice “espacio” y quiere decir “el laberinto del automóvil”. Su lenguaje está lleno de significados artificiales. Aunque no resulte aparente, el suyo es realmente un lenguaje técnico; y porque esto es así, la situación es mucho más peligrosa que si el filósofo indicara el sentido especial de su lenguaje acuñando nuevos términos específicos. Porque la semejanza de palabras lleva al incauto a asociar sus propios conceptos familiares con ellos, resultando un malentendido. Lo que es más pernicioso, este lenguaje artificial tienta a su propio creador al uso encubierto de las mismas palabras en significados diferentes, y por un deslizamiento de conceptos él produce parodias de pruebas. En este abuso de definiciones puramente verbales encontramos uno de los errores dialécticos más extendidos y profundos, un error que es más difícil de localizar por el hecho de que el deslizamiento de conceptos no puede descubrirse apelando simplemente a la intuición. En cualquier caso, se traiciona a sí mismo a través de sus consecuencias, a través del curioso fenómeno de que con la ayuda de la misma definición verbal la pseudo-prueba presentada puede ser confrontada con la prueba contraria que tiene el mismo aire de validez.

El ejemplo más celebrado y memorable de tales antítesis se encuentra en las antinomias que Kant descubrió y resolvió. Kant dijo de estos clásicos ejemplos de contradicción que constituían la más caritativa aberración en la historia de la razón porque habían proporcionado el incentivo para investigar la causa de la ilusión y reconciliar a la razón consigo misma. Esta observación es aplicable a cualquier ejemplo de semejante conflicto dialéctico.

Parecerá que en estas últimas consideraciones nos hemos apartado de nuestro tema: el requerimiento de que el estudiante utilice un lenguaje audible y generalmente comprensible. Pero, de hecho, nos hemos asegurado de un entendimiento más profundo de la importancia de este requisito.

Después de todo lo que hemos dicho, ¿Qué es lo que obtenemos con esta exigencia al alumno? Sólo aquellos que, usando un lenguaje comprensible, se adhieren a los conceptos que tenemos y se ejercitan en discutirlos afilarán su sentido crítico para cualquier definición arbitraria y para cualquier pseudo-prueba desenvueltamente derivada de semejante definición verbal. Si la exigencia de un lenguaje claro y simple se observa, es posible, en la enseñanza socrática, simplemente escribiendo en la pizarra las tesis de dos doctrinas mutuamente contradictorias, centrar la atención en la definición verbal que subyace a ellas, desvelar su abuso, y de este modo derrocar ambas opiniones doctrinarias. El éxito de semejante interpretación dialéctica se logra –y este es el aspecto relevante– no por destellos de inspiración sino metódicamente, esto es, a través de una búsqueda paso por paso de la premisa oculta en el fondo de los juicios contradictorios. Este método tendrá éxito si el estudiante, golpeado por la sospecha de tal sofisma, atiende rigurosamente al significado de las palabras, porque estas palabras, cuando son usadas en un sentido inartificial, lo ponen en la pista del error.

No me malentendáis. No abogo por el punto de vista de que el llamado sentido común y su lenguaje puedan satisfacer las demandas del filosofar científico. Ni es mi propósito, al detenerme en condiciones simples y elementales aparentemente fáciles de complimentar, velar el hecho de que la persecución de la actividad filosófica requiere un entrenamiento riguroso en el arte de la abstracción, difícil de llegar a dominar. Mi cuestión es esta: No podemos saltarnos impunemente los primeros pasos en el desenvolvimiento de este arte. La abstracción debe tener algo de lo que ser abstraída. El material inmediato y tangible de la filosofía es el lenguaje que presenta conceptos a través de palabras. En su abundancia, proveniente de muchas fuentes, mora la razón disimulada. La reflexión desvela este conocimiento racional separándolo de las nociones intuitivas.

Igual que Sócrates se tomó la molestia de preguntar a los cerrajeros y los herreros e hizo de sus actividades el tema primario de discusión con sus alumnos, así todo filósofo debe empezar con lo vernáculo y desarrollar el lenguaje de su ciencia abstracta desde sus más puros elementos.

Ya he terminado con las exigencias que se aplican a los estudiantes. Su dificultad no estriba en el cumplimiento de los detalles sino en la observancia del conjunto. Ya dije antes que el acuerdo de trabajo con los estudiantes no pide otra cosa de ellos que la comunicación de sus ideas. Entenderéis que yo exprese la misma exigencia de otra forma: requiere de los estudiantes sometimiento al método de filosofar, porque es el único objetivo de la instrucción socrática hacer capaces a los estudiantes de juzgar por ellos mismos su cumplimiento del acuerdo.

Nuestro examen del método socrático se está acercando a su conclusión. Ahora que hemos discutido las dificultades de su aplicación, sólo resta una pregunta: ¿No residirá la razón para la recepción desfavorable del método dentro del mismo? ¿No tiene tal vez alguna limitación inherente que restringe su utilidad?

Un hecho singular, más que cualquier otro, parece calculado para hacernos considerar esta duda seriamente. Fries, el único hombre que realmente completó la filosofía crítica y restauró la doctrina socrático-platónica de la reminiscencia y de la auto-certeza de la inteligencia, Fries, el más genuino de los socráticos, concedió al método socrático sólo un reconocimiento con reservas porque lo consideró inadecuado para lograr el completo auto-examen del intelecto. Él reconoció su capacidad para guiar al neófito en las etapas iniciales; él incluso demandó enfáticamente que toda instrucción en filosofía siguiera el espíritu del método socrático, la esencia del cual, sostenía, no consiste en su uso del diálogo sino en su “partir de las cosas comunes de la vida cotidiana y sólo entonces proseguir desde éstas a las concepciones científicas”. “Pero tan pronto como se trata de verdades más altas, extraídas más allá de la intuición y la

experiencia diaria”, Fries no aprobaba dejar a los estudiantes encontrar estas verdades por ellos mismos. “Aquí el instructor debe emplear un lenguaje modelado por abstracciones sutiles, del que el estudiante no tiene todavía completo dominio, y para el cual debe ser educado por la instrucción”.

En palabras del propio Fries, este método de instrucción por lección “paso a paso invita al pensamiento cooperativo” Una ilustración de ello es dada en su novela didáctica *Julius und Evagoras*. Y de hecho no es una forma de instrucción socrática.

No debería pensar en elegir un diálogo de Platón realmente exitoso –si es que lo hubiera- como tema para un seminario filosófico ya que podría anticiparse al pensamiento creativo de los estudiantes, pero no hay nada en *Julius und Evagoras* que impida su uso para este propósito. Porque el desarrollo de ideas abstractas que presenta al lector de hecho “invita” a la verificación crítica por los estudiantes, tal como Fries desea. De todos modos, aunque ejemplar por lo demás, no ofrece seguridad alguna de que los estudiantes acepten la invitación o, si están hechos para sostenerse sobre sus propios pies, de que ellos lleguen a dominar dificultades como las que pueden encontrar en su camino. Que estudien tus estudiantes el magnífico e instructivo capítulo sobre “Las fuentes de la Certeza”, que yo me encargo de demostrar en una discusión socrática que esos estudiantes todavía carecen de todo lo que los capacitaría para defender lo que hayan aprendido. La clave de este enigma podemos encontrarla en las palabras de Goethe: “Uno ve sólo aquello que ya sabe”.

Es fútil exponer una teoría sólida, clara y bien fundada ante los estudiantes; inútil aunque ellos respondan a la invitación de seguirla en sus pensamientos. Es inútil incluso señalándoles las dificultades que tendrían que superar para llegar a tales resultados independientemente. Si ellos han de llegar a ser maestros independientes de la teoría filosófica, es imperativo que ellos vayan más allá del mero aprendizaje de problemas y sus dificultades; ellos deben luchar con ellos en aplicación práctica constante de

manera que, con el trato a diario con ellos, puedan aprender a superarlos con todas sus trampas, riesgos y diversidades de forma. En todo caso, la lección del instructor que Fries habría impartido “en un lenguaje modelado por sutiles abstracciones”, justamente por su claridad y carácter terminante, oscurecerá las dificultades que obstaculizan el desarrollo de esta misma lucidez de pensamiento y precisión verbal. El resultado será que finalmente sólo aquellos ya expertos en el pensamiento socrático asimilarán la sustancia filosófica y apreciarán la solidez y originalidad de la exposición.

Fries no apreció debidamente el método socrático porque, por un lado, él no encontró y no pudo encontrar el método socrático en el método de Sócrates, y él consideró este hecho como confirmando su opinión de la inadecuación del método socrático. Otra razón –y creo que la más profunda–, reside en el carácter particular del genio de Fries. Él combinó con un sentido de la verdad sin paralelo en la historia de la filosofía un don lingüístico que produjo con una seguridad de sonámbulo las palabras más apropiadas para una idea filosófica. Un hombre con una mente tan superior, rica y libre siempre encontrará difícil mantener un contacto estrecho con las mentes de pensadores menos independientes. Estará inclinado a pasar por alto el peligro del dogmatismo que amenaza a mentes más dependientes incluso cuando la lección del instructor haya alcanzado el grado más alto de lucidez y exactitud de expresión. Un hombre con tal superioridad puede convertirse en un líder de generaciones de hombres. Pero esto es contingente respecto a la aparición de profesores que encontrarán la llave para su lenguaje recurriendo a los servicios de la mayéutica del método socrático, abordando los ejercicios laboriosos y prolongados que no deben arredrar a aquellos que pretenden dedicarse ellos mismos a la filosofía.

Mantengo que este arte no tiene limitaciones. Yo he visto un seminario socrático no sólo tratar con éxito un tema tan abstrac-

to como la filosofía del derecho, sino incluso proceder a la construcción de su sistema.

Esto es mucho decir, podéis pensar vosotros. Bueno, tengo la suficiente ironía socrática como para reconocer lo violento de mi posición, que, incidentalmente, ya admití en la sentencia inicial de mi alocución. Porque cuando todo es dicho y hecho, nadie será ganado para la causa por la que estoy alegando aquí salvo por la evidencia del experimento, esto es, por su propia experiencia.

Pero observémonos. ¿No podemos encontrar algún experimento de control lo bastante simple y bien conocido que permita una conclusión válida sobre la pregunta en cuestión? ¿Qué clase de experimento podría ser? Si la instrucción conducida nosocráticamente pudiera conseguir el fin filosófico designado, tal procedimiento tendría éxito de la forma más inmediata como una ciencia que no tiene que luchar con las dificultades particulares del conocimiento filosófico –una ciencia en la que, por el contrario, todo desde lo primero a lo último se vuelve absoluta y completamente claro incluso cuando se expone en el estilo dogmático de una conferencia.

Si nosotros inquirimos si hay una ciencia semejante y, si la hay, si tiene un lugar entre los temas de instrucción en nuestras escuelas y universidades, encontramos que dicha ciencia existe realmente. Las matemáticas satisfacen ambas condiciones. “Tenemos lo que buscáis”, dijo un matemático francés clásico. El experimento relevante está pues disponible, y sólo necesitamos considerar su resultado con una mente sin prejuicios.

¿Qué enseña? Justo entre nosotros y sin quitarle importancia a nada o echarle la culpa a nadie, nosotros profesores podríamos también confesar lo que es un secreto a voces: en conjunto el resultado es negativo. Todos sabemos por experiencia personal que estudiantes diligentes e incluso dotados de nuestra enseñanza secundaria, si son puestos seriamente a prueba, no están segu-

ros ni tan siquiera de los rudimentos de las matemáticas y descubren su propia ignorancia.

De modo que nuestro experimento apunta hacia la conclusión sobre la que hablé; la verdad es que no hay escapatoria. Suponed que alguien dijera que no hay cosa tal cosa tal como el entendimiento, sea cual sea el tipo de instrucción. Eso es algo que podría decirse, pero no para nosotros como pedagogos. Nosotros partimos de la asunción de que la instrucción significativa es posible. Y entonces debemos llegar a la conclusión de que, si hay alguna seguridad de que un tema puede ser entendido, la instrucción socrática ofrece tal seguridad. Y con eso hemos encontrado más de lo que buscábamos, porque esta conclusión se aplica no sólo a la filosofía sino a cualquier materia que implique comprensión.

Un experimento conducido por la historia misma a gran escala confirma el hecho de que la inadecuación pedagógica en el campo de las matemáticas no se debe simplemente a profesores incompetentes sino que debe tener una causa más fundamental; o, para decirlo de otra manera, que incluso la mejor instrucción matemática, si sigue el método dogmático, no puede, a pesar de toda su claridad, lograr un entendimiento concienzudo. Este experimento merece la atención de todo aquel interesado en la enseñanza de las matemáticas.

Los principios básicos del cálculo (actualmente incluidos en los currículos de algunas de nuestras escuelas superiores) se convirtieron en la segura y reconocida posesión de la ciencia sólo entorno a mitad del siglo diecinueve, cuando fueron establecidos por primera vez con claridad y exactitud. Aunque los resultados más importantes habían sido materia del conocimiento general desde Newton y Leibniz, sus fundamentos permanecieron bajo disputa. Intentos de esclarecimiento interminablemente repetidos sólo resultaron en nuevas oscuridades y paradojas. Considerando el estado de esta rama de las matemáticas en aquella época, Berkeley no carecía de justificación cuando se propuso probar que en cuanto a ininteligibilidad de sus teorías no estaba ni un

ápice por debajo de los dogmas y misterios de la teología. Hoy sabemos que esos enigmas podían resolverse; que, gracias al trabajo de Cauchy y Weierstrass, han sido resueltos, y que esta rama de las matemáticas es susceptible de la misma claridad y lucidez de estructura que la geometría elemental. Aquí, también, todo se vuelve evidente tan pronto como la atención se centra en el punto decisivo. Pero es precisamente esto lo que es difícil de conseguir, un arte que cada estudiante debe adquirir por sus propios esfuerzos.

Para demostrar cuán verdadero es esto, mencionaré dos hechos especialmente notables. El primero es este: El tratado de Newton, ampliamente conocido y celebrado desde su aparición, no sólo expone el decisivo punto de vista establecido por Cauchy y Weierstrass sino que lo formula con claridad, precisión y una concisión que podría satisfacer los más exactos requisitos que la ciencia contemporánea podría prescribir. Más aún, contiene una advertencia explícita contra el mismísimo malentendido que, como ahora sabemos, continuó manteniendo tan completamente en cautiverio a generaciones de matemáticos que mantuvieron sus mentes junto al enfático *¡Cave!* del pasaje clásico del trabajo de Newton, familiar a todos ellos.

El segundo hecho, complemento del primero, es que, incluso después de que Weierstrass y después de que el argumento hubiera sido liquidado, todavía fue posible revivirlo no solo entre los diletantes, que siempre tendremos con nosotros, sino incluso bajo el liderazgo de un hombre de investigación tan distinguido por su trabajo en teoría de funciones como Paul du Bois-Reymond. En sus propias palabras, su “solución es que persiste y persistirá como un enigma”.

Hay una advertencia impresionante en este ejemplo de la disparidad entre la lucidez objetiva y completitud sistemática de una teoría científica, por un lado, y cualquier convicción pedagógica de que sea entendida, por el otro. Es precisamente el hombre con una mente de inclinación filosófica quien menos dispues-

to está, en matemáticas como en todo lo demás, a aceptar simplemente un resultado; él filosofa sobre ello, esto es, lucha por entender sus fundamentos y llevarlos a la armonía con el resto de su conocimiento. Pero es justamente él quien con más seguridad ha de fallar a menos de que sea uno de los pocos que encuentran su camino hacia la claridad por sus propios esfuerzos. Así descubrimos que incluso las matemáticas, en lugar de permanecer como el estándar irrefutable y el modelo que podría ayudar a la filosofía, son arrastradas por ella al remolino de la confusión.

Con esto, creo, he respondido la observación de más peso que conozco sobre el valor del método socrático para enseñar matemáticas. No viene de otro hombre que de Weierstrass. Él dedicó un ensayo especial al método socrático, una indicación de la estima y comprensión que este profundo matemático y pedagogo tuvo por nuestro asunto. Su argumento detallado es una prueba de esto. Él demostró la viabilidad básica del método socrático en filosofía y matemática pura, en contraposición con las ciencias empíricas. Que él en ningún caso lo estimó de poco valor para el uso en la escuela fue debido, por una parte, al hecho de que él consideró insuperables las dificultades externas que innegablemente existen, y sobre las que me he detenido exhaustivamente. Por la otra, él fue obviamente parcial con la lección coherente con sus largas perspectivas y belleza arquitectónica de estructura, una parcialidad fácilmente entendible en un científico de su genio. Aun así, él admitió que tal lección “presupone estudiantes de inteligencia bastante más madura para llegar a ser efectiva”. En todo caso, puesto que también era su opinión que “el método socrático, llevado a cabo en su auténtico espíritu, es menos para pequeños que para jóvenes más maduros”, uno está obligado a preguntar (aunque en vano) cuánta madurez mental hay que desarrollar para asegurar el éxito a un modo de instrucción no-socrático.

¡Qué madurez de mente deben tener nuestros estudiantes si ellos deben superar a Paul du Bois-Reymond, alumno de

Weierstrass, y a Euler, discípulo de Newton, en profundidad de entendimiento!

Nuestros hallazgos podrían conducirnos al pesimismo. Pero, si hemos visto el tema correctamente, todavía no lo hemos agotado. Lo que hemos encontrado indica realmente la forma en que podemos extraer la causa de esta lamentable situación, para la que todo pesimismo es poco si la consideramos en sí misma.

El camino está en las matemáticas. Está dentro del poder de los matemáticos terminar con el escándalo que no sólo ha minado la autoridad de la filosofía sino que también amenaza a las matemáticas mismas con la pérdida de prestigio que, gracias a su poderosa posición en la educación, ha mantenido hasta ahora en la vida intelectual de la humanidad. En vista de la deplorable situación en la que se encuentra la causa del método socrático mismo, la ayuda sólo puede venir a través de una ciencia que combina las diversas ventajas que he discutido, ventajas que sólo las matemáticas tienen y que le aseguran un valor de referencia del que la filosofía nunca puede apoderarse por sus propios esfuerzos.

El carácter y reputación de las matemáticas como ciencia todavía permanece lo bastante firme. A la larga, la evidencia de sus resultados no puede ser oscurecida por ninguna forma de enseñanza, por desgraciada que esta sea, y siempre ofrecerá un medio de orientación aunque todo lo demás se hunda en la oscuridad y la confusión. Apelo por lo tanto a los matemáticos. Ojalá ellos puedan hacerse conscientes del poder espiritual que ostentan y de su consecuente misión de liderazgo en los campos de la ciencia y la educación. La filosofía ahora no puede asumir ese papel, originalmente suyo, de guardián de los valores intelectuales cuyo destino está unido al del método socrático. Habiendo renegado de sus primeros pasos y habiéndose privado por lo tanto de su influencia revitalizante y rejuvenecedora, la filosofía ha llegado a ser tan enfermiza que ahora debe pedir de su ciencia hermana asilo y ayuda para su vieja hija.

Aunque dije al comienzo que un sentido de la caballerosidad me ha convertido en defensor de la desdeñada, no ignoro mi falta de fuerza. Puedo cumplir esta obligación de caballerosidad sólo encomendando a mi protegida al cuidado de la matemática —confiado en que la marginada será criada por ella y crecerá vigorosamente hasta que, con fuerza renovada, vuelva a su propio hogar y establezca allí la ley y el orden, correspondiendo así con el bien al mal que se le hizo.

Javier Aguirre

Introducción al pensamiento de Leonard Nelson

EL MÉTODO REGRESIVO

Leonard Nelson (1882-1927) fue un filósofo dentro de la tradición crítica kantiana. Incluirlo en el amplio cajón de los neokantianos denota una considerable falta de sensibilidad, y la expresión ya fue causa de molestia para nuestro autor. El neokantismo era la filosofía oficial alemana hacia el año de 1900, mientras que Nelson era un pensador tan marcadamente extraoficial que casi no tuvo más remedio que fundar su propia academia, la *Philosophische Politische Akademie*.

En los todavía agazapados comienzos del siglo XX, el neokantismo era la referencia básica para pensadores tan heterogéneos como Ortega, Husserl, o incluso el Benjamin del “Programa para la filosofía futura” de 1918. Ese generalizado ambiente neokantiano y esas luces y resistencias postreras del idealismo encontraban su paralelo en las producciones modernistas y tardorrománticas penetradas y contrastadas con las nuevas oleadas mecanizadoras tales como el taylorismo, el automovilismo o la aviación.

La vuelta de la filosofía kantiana había tenido lugar en torno al ecuador del siglo diecinueve como producto de una doble oposición: oposición a los aspectos más acientíficos del idealismo absoluto hegeliano, y oposición a la inversión de este mismo idealismo en forma de materialismo marxista, positivista, o darvinista. Su tendencia a ir asimilando todo tipo de materiales heterogéneos, desde la psicología y la sociología a la teoría del derecho, precisamente para poder competir con el materialismo y para paliar la “pobreza básica de experiencia” que ya muchos empezaban a acusar en el molde kantiano original, convirtió finalmente a la etiqueta “neokantiano” en sinónima de achacosa grisura burocrática, irresolución e inestabilidad. Y no es difícil ver cómo la llamada “Teoría Crítica” de la Escuela de Frankfurt terminó here-

dando gran parte de ese mismo *karma* tanto por la vía de una discreta filiación como por la escala de sus diversos compromisos.

Tampoco es del todo casual que salga aquí a colación la célebre escuela, sobre todo cuando, en tiempos más recientes, se ha querido medir la “modernidad” de Nelson por su “anticipación” de horizontes más recientes y publicitados como la pragmática trascendental de Apel o la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Algunos se sentirán tentados de decir que Nelson anticipaba en circunspecto microcosmos lo que esta escuela ha convertido en el macrocosmos perentorio y englobador de un diálogo social universal que a veces quería proponerse como un fin en sí mismo; nosotros optaremos sin embargo por confrontarnos con los aspectos más resistentes a esos intentos de modernización de su filosofía.

Leonard Nelson, matemático y filósofo, nació en Berlín el 11 de Julio de 1882 y murió en Göttingen el 29 de Octubre de 1927 con cuarenta y cinco años. Parece ser que su temprana muerte, incidentalmente ocasionada por una neumonía, tuvo mucho que ver con el exceso de trabajo y el insomnio. La intensa actividad de Nelson no se limitaba a un muy exigente y prolífico ejercicio de la filosofía teórica, sino también a las tareas docentes, la dirección de su academia y el activismo político en el descompuesto y crecientemente radicalizado ambiente de la República de Weimar. Sabido es el gran número de tentativas socioideológicas de todo tipo que se ensayaron en aquellos años bajo las excepcionales condiciones de presión de la posguerra.

La vida material de Nelson transcurrió con simplicidad espartana. Socialista no marxista, fundó en 1922 su Academia Filosófico-Política como centro de inteligencia para la *International Jugendbund* o IJB creada por él mismo cinco años antes tras su expulsión del partido socialdemócrata. Dos años más tarde, junto a Minna Specht y Ludwig Wunder, abrió también la escuela *Walkemühle* en las proximidades de Melsungen, Essen. En la escuela se aplicaba el método socrático que Nelson había estado prac-

ticando desde 1909, si bien ahora, además de la enseñanza secundaria, también se contemplaba la formación de políticos y líderes de izquierda, como los de la *Internationaler sozialistischer Kampfbund* o ISK en que la antes citada IJB se había convertido. No hace falta decir que estos centros fueron cerrados casi inmediatamente después de la llegada al poder de los nacionalsocialistas, años después de la muerte de Nelson, y que casi todas las personas implicadas en ese proyecto descendieron al subsuelo de la resistencia interna o buscaron exilio en países como el Reino Unido, Holanda o Dinamarca. Las principales publicaciones de Nelson en vida fueron su *Crítica de la Razón Práctica*, de 1917, y su *Sistema de derecho filosófico y política*, de 1924. Sus obras completas póstumas engrosan nueve sustanciosos volúmenes.

Este carismático berlinés había estudiado filosofía y matemática en su ciudad natal, en Heidelberg y Göttingen, que por entonces era la capital de la ciencia alemana y cabe decir que también europea y mundial: el Göttingen de David Hilbert (1862-1943) y de Edmund Husserl (1859-1938), el mismo lugar desde el que se había promulgado la teoría general de la relatividad. Nelson tuvo ocasión de conocer tanto a Husserl como a Hilbert, y la relación con cada uno de ellos sólo podía ser de signo contrario. Husserl se opuso a su elección como profesor extraordinario, hemos de creer que debido a divergencias filosóficas elementales; más adelante volveremos sobre algunos de estos aspectos antagónicos. Con Hilbert, el matemático más descollante de la época, Nelson mantuvo en cambio una amistad perdurable; ambos coincidían tanto en la orientación general de sus programas como en su obstinada confianza en la razón.

Constance Reid, en sus biografías de Hilbert y su discípulo Courant, nos ofrece de pasada algunos datos interesantes, por lo distanciado, sobre nuestro filósofo. Nos habla de cómo el apoyo de Hilbert fue decisivo e instrumental para que Nelson superara el bloqueo de Husserl y se incorporara a la docencia. A ambos se los solía ver caminando juntos a lo largo de los muros de la facul-

tad enfrascados en discusiones sobre esa extensa región, platónicamente predestinada, en la que confluyen filosofía y matemáticas, lógica y conocimiento.

Hilbert nunca se hubiera disculpado un mero favoritismo personal. No por ser Götingen un extraordinario centro intelectual dejaba de tener ese inconfundible aire pequeño y provinciano de tantas venerables universidades alemanas. Siempre anhelando horizontes más vastos, Hilbert deseaba un contacto más estrecho con la actualidad de la matemática extranjera y los nuevos desarrollos, como en el campo de la lógica, ampliamente ignorados por aquellas latitudes. Eran los años de gestación y despegue del positivismo y la filosofía analítica, y el matemático esperaba que la presencia de filósofos competentes como Nelson contribuyera a colmar algunas de esas lagunas. Además, Nelson propugnaba el mismo método axiomático por el que Hilbert se había hecho famoso dentro de la comunidad matemática desde sus trabajos sobre los fundamentos de la geometría.

También Husserl era un filósofo de formación lógica y matemática, pero su estilo no podía ser más diferente al del decidido y eléctrico Nelson. Husserl era un concienzudo rumiador de los flotantes contenidos de la conciencia, mientras que Nelson, rodeado siempre de jóvenes y de estilo mucho más directo, tajante y franco, creía que la filosofía tenía la obligación de responder concluyentemente a los problemas. Si hablaba de “la filosofía del derecho”, no esperaba nada menos que una filosofía que fundara el derecho mismo a través de su teoría; si hablaba de “ética”, era sólo porque “está ahí para ser aplicada”. No es necesario indicar hasta qué punto posiciones como la de Nelson nos resultan ahora de una confianza no ya desmesurada, sino simplemente suicida; pero tampoco es menos cierto que esta misma radicalidad puede contribuir al menos a arrojar una luz mucho más intensa sobre puntos ahora diluidos en toda suerte de opinables compromisos.

Nelson se vio toda su vida, ya desde antes de la universidad, en una lucha cuerpo a cuerpo con el fantasma del Dogmatismo;

pero no fueron pocos los que advirtieron buenas dosis de dogmatismo en él. Courant por ejemplo lo vio más “como un dogmático medieval” que como un “moderno Sócrates”. Juicio que es imposible reducir a lo personal cuando la propia filosofía de Nelson nos confirma a menudo en la misma percepción. Esto encontraría el antecedente más conocido y cómico en Fichte, quien a menudo obliga al lector a asumir los postulados más gratuitos por el resuelto expediente de que de no hacerlo uno sería reo del más vituperable dogmatismo. Ahora bien, a favor de Nelson hay que decir que es un filósofo con una marcada tendencia a ahorrar los pasos gratuitos. Hay por el contrario propensión a juicios demasiado abruptamente sintéticos y faltos de desarrollo y justificación, lo que es algo bien diferente aunque a menudo nos deje la misma o parecida impresión. Ya se sabe que también Kant ha sido percibido por muchos como un filósofo eminentemente dogmático, si bien de un género algo más taimado —y el propio Kant, como veremos, podría ser uno de los más inopinados puntos intermedios entre el socratismo y el escolasticismo; pero Nelson es demasiado contrario a la argumentación indirecta o el disimulo. Si ello fuera posible, preferiría siempre no mediar entre nada.

La posición un tanto intransigente de Nelson no sirvió para ganarle reconocimiento en la esfera de la filosofía académica, pero sí tuvo el efecto de atraer estudiantes comprometidos que llegaron a formar un círculo que resistió las violentas contingencias de la época. En la Alemania de los años veinte, como en toda Europa en el decenio inmediatamente posterior, casi todos eran radicales, y lo verdaderamente difícil era encontrar posiciones moderadas que mantuvieran alguna identidad propia. La memoria de Nelson se conservó así tras su muerte y el vuelco de los acontecimientos políticos gracias al trabajo de discípulos o colaboradores como Minna Specht, Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann y otros, que continuaron publicando y reeditando en el extranjero diversos escritos de Nelson, como su *Sistema de Ética filosófica y pedagógica*, o la versión nelsoniana de la historia

del pensamiento desde Hume hasta sus propios días “*Progreso y Regreso en la Filosofía*”, además de crear sus propios foros y revistas periódicas como *Ratio*.

Los intereses de Nelson abarcaron pues la filosofía pura y la matemática, la filosofía práctica, la política y la pedagogía. Tendió a ver una continuidad de principios conductores en estas diferentes esferas, lo que a veces parece traducirse, en el plano político, en una defensa de la teoría del liderazgo. En cualquier caso, en una época como la nuestra marcada por la disolución nominalista, la convicción de Nelson de la existencia de una filosofía única, autocontenida y acabada para siempre ha de parecernos de lo más chocante.

Los continuadores del trabajo de Nelson se centraron en la aplicación pedagógica de su método socrático, o si se prefiere, neo-socrático, dejando discretamente de lado el núcleo duro de su filosofía, cuyas principales afirmaciones parecían tan difíciles de justificar. Fuera ya de las ideas puestas en circulación dentro del mundo académico, a Nelson se lo reconoce sobre todo como al más preclaro precursor de ese floreciente movimiento que hoy denominamos con el rubro de “filosofía práctica”.

Llegó un momento en que cualquier cosa asociada con Kant empezaba a sonar anacrónica; y la espectacular revolución que sufrieron en muy poco tiempo diversas ciencias fue uno más de los factores que contribuyeron a ello. En el mismo mes de octubre de 1927 en que Nelson fallecía, la plana mayor de la Física de la época había celebrado la quinta Conferencia Solvay, en la que quedó sancionado y aprobado ese corpus de ecuaciones-predicciones que ahora conocemos como “mecánica cuántica”. La interpretación de Copenhague, ampliamente prescindible para el uso predictivo del aparato matemático, no era otra cosa que el empirismo extremo de Berkeley redivivo: *esse est percipi*. Para otros, ya la propia teoría general de la relatividad, cuyas ecuaciones de campo habían sido anticipadas en Göttingen por el mismo Hilbert antes de que Einstein las diera por buenas, suponían una denega-

ción rotunda de la doctrina del idealismo trascendental sobre el carácter *a priori* de las propiedades del espacio y el tiempo.

Estas “refutaciones” por las ciencias empíricas no dejaban de ser un bastante superficiales; pues tanto la teoría de la relatividad como la de los quanta habían emergido en todo su exotismo precisamente como las dos formas extremas, y en gran medida contradictorias, de salvaguardar en la mayor medida posible los principios de la mecánica newtoniana de la que partía Kant. Pero ya antes de todo esto había optado Nelson por distinguir tajantemente entre dos aspectos diferentes y aun antagónicos de la filosofía kantiana: la doctrina del idealismo trascendental con su elaboración metafísica, que Nelson abandonó pronto, y la concepción de la filosofía como Crítica. Todo lo cual no le impidió continuar la tradición de la Filosofía Natural, como nos recuerda la edición póstuma de sus lecciones en este dominio con no otro título que *Kritische Naturphilosophie*.

Podría creerse que más lesivo para el propósito fundacionista de la filosofía de Nelson fue el golpe que recibió el programa de axiomatización de la matemática de Hilbert en los años treinta con el teorema de incompletitud de Gödel; pero, a pesar de una opinión muy generalizada, tampoco este teorema se opone sin más a la tendencia regresiva del método axiomático, sino que tan sólo implica una denegación de las pruebas de consistencia en el estilo de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, que a diferencia de la concepción de Hilbert y la de Nelson en particular esperaban fundar la matemática entera con la aritmética incluida en operaciones lógicas y *analíticas* como el sistema de Peano. Esto, dejando a un lado que Gentzen dio ya en 1936 una prueba mucho menos “cerrada” de consistencia para la propia aritmética de Peano, y el mismo Gödel otra diferente veintidós años más tarde. Pero ya el propio Kant había concluido que la aritmética era irreducible al ámbito analítico, y tanto Hilbert como Nelson sólo podían esperar su dependencia de axiomas *sintéticos*, cuya negación, como en los juicios ampliativos, no implica

necesariamente contradicción. Sobre esto sigue imperando hoy día una enorme confusión, incluso entre el grandísimo número de matemáticos que carecen de interés por el tema de los fundamentos; pero lo cierto es que el teorema de Gödel deja todavía un enorme espacio abierto y lo que elimina justamente son las pretensiones más opuestas al espíritu kantiano. Así pues, dentro de la fundamentación de la matemática, son las nociones de consistencia del logicismo y el positivismo, y no otras, las que han devenido planas, ingenuas e inefectivas. Nelson podría haberse sentido incluso confirmado por resultados como los de Gödel, y en cualquier caso se hubiera sentido motivado a seguir investigando en la misma dirección.

“El propósito de la axiomática no es, como ya he dicho, garantizar la validez del conocimiento matemático sino garantizar el sistema abstracto de los principios matemáticos –igual que el propósito de la crítica de la razón no es garantizar la validez del conocimiento metafísico sino garantizar el sistema abstracto de principios metafísicos. En otras palabras, en ambos casos el propósito no es garantizar el conocimiento en cuestión como tal, sino reducir este conocimiento a una forma científica. La forma científica requiere unidad sistemática y por lo tanto reducción a principios.”
(*Filosofía Crítica y Axiomática Matemática*, 1927)

A pesar de todo el prejuicio ha prevalecido en general a favor del positivismo. Muchos incluso se han llegado a convencer de que el trabajo matemático en fundamentos es sencillamente inútil, aun cuando no dejen de utilizar continuamente muchos de sus útiles y hallazgos. La conceptualización de orden superior de la matemática ha continuado imparable en la segunda mitad del siglo veinte, en el mejor espíritu de Hilbert aunque con nuevas armas, como lo demuestran la teoría de las categorías, los motivos, o los *topoi*; y hay todavía una infinidad de cosas por descubrir e identificar en estos nuevos continentes. De todos modos, es preciso advertir que, en cuanto a la interpretación última, si es que

esto importa, la concepción formalista o hilbertiana de la matemática no tiene por qué coincidir necesariamente con el peculiar trasfondo de cognitivismo de su amigo filósofo, a pesar de que éste sí que mantuvo aquí una amistosa ambigüedad. Esta alusión al desarrollo de la matemática tras Nelson no está de más a la hora de evaluar el pensamiento de un hombre que concluyó en la alocución antes citada:

“Si una filosofía, sin importar cuan atractiva, plausible o ingeniosa que pueda ser, me pone en conflicto con las matemáticas, tengo que concluir que no es la matemática sino mi filosofía la que está en la senda equivocada”.

Hablando de la filosofía de la matemática y la metamatemática, habrá que recordar que una de las mayores contribuciones de Nelson fue su temprano redescubrimiento, con poco más de veinte años, de un filósofo alemán casi completamente olvidado por la historia: Jakob Friedrich Fries (1773-1843). Precisamente a este ignorado contemporáneo de Hegel y gran enmendador de la crítica kantiana se debe el término “filosofía de la matemáticas”, de la que él mismo fue el creador, anticipando en sus líneas generales, aunque a escala Biedermeyer, la intención de la metamatemática de Hilbert. Nelson reanudó en 1904 unos cuadernos de ensayos friesianos que se habían extinguido con la muerte de Apelt, el único discípulo de Fries, más de cuatro decenios antes. Lo que Fries propugnaba para su epistemología era una suerte de “método regresivo”, que Nelson adoptó tanto para clarificar el sentido filosófico de la axiomática de Hilbert como para su propia explicación de la entremezclada corriente argumental que atraviesa al diálogo socrático y su presumible método inherente.

Nelson permaneció fiel durante toda su vida al núcleo de las ideas de Fries, que tuvieron para él tanta o más importancia que las de ningún otro filósofo. Resulta entonces bien fácil trazar la genealogía filosófica de la que Nelson se quería continuador: Sócrates, Platón, Kant y Fries, con el imprescindible añadido

matemático de Hilbert. Y puede decirse que fue su adhesión incondicional a Fries, filósofo curiosamente anómalo dentro del pensamiento moderno, la que supuso una carga prohibitiva tanto para el propio desarrollo interno de la filosofía de Nelson como para su posibilidad de recepción en círculos más amplios. Y así, investigar las razones del aislamiento de su filosofía equivale a sopesar la extrañeza o anomalía de las conclusiones de Fries.

Jakob Fries retomó y profundizó los argumentos de Salomon Maimon sobre el carácter circular de la famosa “deducción trascendental” kantiana. El mayor problema de ésta estriba en cómo verificar la existencia de un conocimiento sintético *a priori* cuando esto sólo podría hacerse, o bien a través de premisas igualmente sintéticas y *a priori*, o bien a través de premisas sintéticas *a posteriori*, que por lo tanto serían empíricas y por ende bien poco trascendentales. La posibilidad de premisas analíticas, en el espíritu del viejo racionalismo continental, había sido ya descartada por Kant a resultas de las objeciones de Hume. Los idealistas absolutos como Fichte y Hegel juzgaron que las pruebas de circularidad bastaban para invalidar el sistema de Kant, recobrando de nuevo la licencia sobre las más vastas maniobras especulativas. Fries en cambio siguió adhiriéndose al espíritu del proyecto crítico y pudo mantenerlo introduciendo la distinción entre *lenguaje objeto* y *meta-lenguaje* —distinción ahora muy manida, aunque casi nadie sepa de su oscuro origen. Esto salvaguardaba en gran medida la crítica kantiana, si bien la rebajaba al nivel de un ejercicio empírico y *a posteriori*, es decir, al estatuto de *crítica psicológica*. Por supuesto para Fries, e incluso para el mucho más tardío Nelson, la psicología no es todavía apenas otra cosa que la simple introspección.

Esto valió a Fries la imputación, tan terrible dentro de la filosofía alemana, de *psicologismo* —de mentalismo, diríamos hoy— es decir, de reducción del problema del conocimiento a las formas de la mente humana; un falso cargo que Nelson tuvo que padecer junto a Fries. Esta descalificación sólo puede mantenerse ignorando la distinción establecida entre los dos tipos de lengua-

je, que es un importante argumento por derecho propio y no una mera sutileza bizantina interpuesta para salvar la crítica kantiana. Puesto que toda ciencia empírica, incluyendo la psicología, no se libraría nunca de tener sus propios principios, en última instancia, metafísicos –principios explícitos, categorías conceptuales o supuestos implícitos como la causalidad, la yoidad, etcétera.

Cabría pensar que la enmienda de Fries a la Crítica le hacía un impagable favor, aligerándola en lo posible de su oneroso lastre metafísico-escolástico a cambio de seguir profundizando en su potencialidad crítica. Si la Crítica sufría un rebajamiento en su status, también se tornaba en cierto sentido mucho más ágil y directa a la hora de abordar diversos problemas. Pero a pesar de la infinidad de estudios que se le siguen dedicando a la filosofía kantiana y sus proteicos avatares a lo largo y ancho del mundo occidental, y a pesar del carácter omnipresente que en este mismo mundo sigue teniendo el malentendimiento del idealismo en su interminable galería de espejos deformantes, apenas nadie se ha detenido seriamente en los argumentos de Nelson, y antes de él, de Fries; aun cuando ambos pueden contarse entre los escasísimos autores para los que la Crítica recobra un definido valor de medicina preventiva.

Para dar una idea de hasta qué punto han quedado desatendida la *variante* que en el tablero de ajedrez del idealismo supone Fries, baste decir que las dos principales “refutaciones” –con el ominoso cargo de psicologismo incluido– que le cupieron en suerte fueron las de Hegel y Husserl, esto es, dos idealistas extremos interesados ante todo en mantener intactas sus respectivas licencias para la especulación absolutista y la “contemplación de las puras esencias”.

Muy lejos de pensar que haya habido alguna suerte de conspiración de silencio, y sabiendo todos que a falta de profundidad y verdaderas buenas ideas la filosofía, con la venia de los tiempos y modas y como en cualquier otro despliegue, tiende a ocupar todas las casillas de juego disponibles, hay que ir a buscar las razones intrínsecas de esta llamativa omisión. Y puede estarse seguro de que lo que ha generado un rechazo mayoritario de la variante

de Fries, y de Nelson luego, es su postulación de la existencia de un *conocimiento inmediato no-intuitivo*, completamente pasado por alto en el pensamiento occidental desde Platón. Semejante conocimiento resulta no sólo difícil de justificar, sino también de desarrollar y compatibilizar con el resto de las filosofías al uso. Es decir, no sólo no da mucho juego, sino que además es una amenaza muy considerable para las pretensiones de mediación universal de la razón hegeliana o el ámbito no menos ilimitado de las intuiciones puras de la fenomenología de Husserl. Lo que explica tan bien las críticas y descalificaciones de ambos.

En efecto, siempre se ha dado por supuesto que el único conocimiento inmediato que podemos tener es de orden intuitivo, si bien Kant afirmaba convencidamente que la única intuición que tenemos es la sensorial, frente a la presunta intuición intelectual que han aducido numerosos filósofos desde Aristóteles a Husserl pasando por Descartes. Y también se da por supuesto, de uno u otro modo, que la razón no es sino un sinónimo para la infinidad de formas de mediación posibles. Qué pueda ser entonces un conocimiento inmediato no-intuitivo, es algo que como mero concepto o noción ha de permanecer tanto fuera de nuestra intuición como fuera de nuestra capacidad de mediación razonada. Es decir, que en tanto que concepto tendría que ser no sólo no intuitivo, sino además contradictorio, a no ser que se introduzcan nuevas consideraciones sobre el ámbito perceptivo, o mejor todavía sobre nuestra propia idea de razón. Pero ni Fries ni Nelson adelantaron mucho por ese camino, lo que explica en una buena medida el abandono de su filosofía. Después de todo, al que afirma le incumbe la prueba.

Si lo que se proponía Nelson era llevar la aporía con la consiguiente y socrática perplejidad al núcleo mismo de nuestra idea del conocimiento, no podía haber encontrado nada mejor que este extrañísimo concepto. Lo malo es que el punto muerto al que conduce se extiende demasiado, corriéndose el riesgo de pasar del mutismo al abandono. Sí, todos abandonan el “diálogo con

Nelson” justamente en el umbral de lo que debería ser, además de la clave de arco de su filosofía, también la razón de ser del propio diálogo y método socrático. Si creemos que existe tal método y que no se reduce a la simple estratagema psicológica de persistir en las preguntas para que sea el interlocutor el que se debata en su fuero interno por responderlas —y eso ya sería algo, puesto que comporta reconducir el debate hacia dentro desde fuera estamos obligados a considerar un poco más en serio qué implicaciones tendría la hipotética existencia de ese “conocimiento no intuitivo inmediato” tan larga, misteriosamente ignorado por la corriente general de la filosofía.

Kant ya había establecido dentro de su arquitectónica una definida distinción entre pensar y conocer, dependiente a su vez de la relación entre categorías e intuiciones, sus posibles contenidos empíricos y sus formas *a priori*. En este contexto, el conocer queda adscrito a la experiencia posible, mientras que el pensamiento, como función regulativa, queda referido a las ideas. Para Fries y luego para Nelson, que no suscriben la doctrina metafísica del idealismo trascendental, todo esto se trastoca de la forma más explícita. En su caso ya no hay distinción entre noumenon y fenómeno, y por lo tanto, el conocer ya no se limita al ámbito fenoménico, sino que también concerniría a las cosas tal cual son. Por tanto, la función del pensamiento, en el mejor de los casos, sólo podría consistir en aportar una mediación reflexiva a aquello que indefectiblemente ya “conocemos” —claro está que sin darnos cuenta todavía de ello. El darse cuenta mismo sería la más elevada posibilidad del pensamiento.

En la época de Kant, y durante todavía un buen tiempo, eran frecuentes las disputas sobre las respectivas funciones de la razón, pensamiento e intelecto; la misma psicología de la época se reducía a poco más que distinguos sobre sus respectivas atribuciones. Es probable que estas distinciones sean menos insustanciales de lo que ahora nos parecen, al menos en la medida en que todavía le concedamos importancia a cómo nos percibimos a nosotros

mismos sin la ayuda de todo ese aparato de la psicología científica moderna, no siempre menos opinable por más objetiva que pretenda ser. El caso es que para Fries y Nelson también se invierten en gran medida las atribuciones del pensar y el conocer: *la razón conoce y el intelecto piensa*. Y en la medida en que uno todavía cree entender a un nivel introspectivo básico la diferencia entre razón e intelecto, esta proposición le resulta en primera instancia decididamente contraintuitiva, cuando no escandalosamente falsa. ¿Acaso no sería el intelecto la piedra de toque inmóvil de una razón fundamentalmente discursiva, y por lo mismo en perpetuo flujo? Claro que esta “percepción” tan “intuitiva” y directa del asunto, que tiene una innegable parte de verdad, la hemos heredado ante todo de las propias convenciones de la historia filosófica, para interiorizarla luego y pretender refrendarla por nuestra propia cuenta. Pero el argumento de estos dos filósofos introduce una consideración esencial, aunque mucho más inadvertida: en el pensar anida la actividad *voluntaria* del intelecto, mientras que la necesidad de la razón comporta una actividad *espontánea*. Esta sería entonces la otra cara obviada del asunto.

Y de hecho hasta el romanticismo hay una notable continuidad de tradición filosófica y de psicología elemental que, tanto en Oriente como en Occidente, vincula íntimamente intelecto y voluntad. Es en esa época, y precisamente por la obra mistificadora de autores como Schopenhauer, igualmente empeñados en “simplificar” drásticamente el aparato neoescolástico kantiano, que la “voluntad” se convierte en un concepto metafísico igualmente válido para todo: la voluntad como sustituto inmediato de la “cosa en sí” del horizonte del idealismo trascendental kantiano. Podría argumentarse con razón que la maniobra de Schopenhauer nunca fue tomada en serio dentro de las corrientes de la filosofía académica; pero no es menos cierto ni sintomático que, en un plano más mundano, es más o menos por esta misma época que la voluntad deja de percibirse como ligada a las funciones intelectuales para pasar a formar parte de esa vaga y

omnipresente retórica del voluntarismo en la que sigue todavía hoy. Indicaremos luego cómo esta inadvertida desaparición del viejo concepto de voluntad es fundamental para evaluar algunos de los aspectos actualmente más difíciles de asumir de, por ejemplo, el intelectualismo ético de Sócrates.

Volviendo al tema de los diversos tipos de conocimiento, la verdad que quiere buscar Nelson, como Sócrates antes, es *aquella verdad que ya se encuentra afirmada implícitamente en nuestros juicios*. En tal sentido, no parece de entrada imposible que exista un conocimiento no intuitivo inmediato. Existe además algo completamente obvio pero que pocas veces nos planteamos: que *no existe un conocimiento intuitivo de los principios filosóficos*. Es difícil objetar a esto seriamente; otra cosa es que pensemos que ese conocimiento, sea cual fuere su grado de verdad, tenga que ser adquirido por uno u otro aprendizaje, y con mayor o menor dependencia de todo un cuerpo de conocimientos, saberes y ciencias preexistentes. Si creemos que la filosofía es un ejercicio derivado de estos diversos saberes, un saber de segundo grado, la búsqueda de un fundamento específico para el conocimiento filosófico nos ha de parecer superflua cuando no contraproducente. Si, desde una perspectiva como la de Nelson, creemos por el contrario en que es posible un fundamento propio e irreducible para este saber, éste tendría que partir del examen de los conocimientos implícitos contenidos en nuestros diversos juicios concretos.

Probablemente una de los aspectos que más bloquean el desarrollo para la concepción del conocimiento de Nelson es su propia versión excesivamente simplificada de los métodos respectivos de la matemática, las ciencias naturales y la filosofía; al menos dentro de los criterios actuales, que intentan confrontarse con niveles cualitativamente diferentes de complejidad y conexión interdisciplinar. Aparte de esto, está claro que Nelson no es un pensador con inclinación por los escenarios ahora tan en boga de la complejidad. Tal como vuelve puntualmente a recapitular en “El método socrático”, la matemática se distinguiría por su

“método progresivo”, que procede constructivamente partiendo de verdades primeras conocidas intuitivamente; las ciencias naturales procederían básicamente por el “método inductivo”, que saltan desde la observación de los hechos a su generalización más o menos justificada, y que por su dependencia empírica tendría que estar siempre sujeta a revisión.

Otra cosa muy distinta ocurriría con la filosofía y el conocimiento genuinamente filosófico. Éste no puede justificarse ni por el método directo o progresivo, deductivo en su conjunto, ni por el método inductivo de generalización partiendo de particulares. Sus principios son escondidos e inciertos, objeto de litigio y controversia desde siempre. Si estos principios dependieran de la lógica, no habría habido nunca mayores dificultades para que distintos filósofos se pusieran de acuerdo e hicieran prosperar su labor al modo en que lo han hecho ciencias muy diversas. Nelson no puede estar más en lo cierto al insistir en que el auténtico logro de Kant es haber entendido que “la prueba de las conclusiones de uno y de su sujeción a las reglas de la lógica es la provincia de la facultad de juicio de uno mismo, y en absoluto la provincia de la lógica”. El fortalecimiento de esta facultad es la gran tarea de la filosofía en tanto Crítica, su nervio central y su razón de ser, y es por este gran hallazgo, mucho más que por cualquier doctrina trascendental, que Kant sigue mereciendo un lugar de honor en la historia de la filosofía. Naturalmente, investigar las implicaciones de los juicios suele resultar mucho más incierto que derivar consecuencias lógicas de convenciones formales, aun cuando ambos movimientos puedan mantener grados de solidaridad completamente variables.

Para Nelson, el método filosófico, antes que garantizarnos un incremento acumulable y constante de conocimientos, tal como sería el caso de las ciencias, debería “asegurar el ascenso de los principios”, sin cuya conducción estaríamos librados a la arbitrariedad. Esto se realizaría sólo mediante la abstracción del conocimiento implícito contenido en el juicio singular y que no es comprendido separadamente; de este modo, el método filosófico como

labor de explicitación y clarificación del conocimiento inmediato diluido ya en nuestros juicios, será *regresivo* por necesidad.

“Nosotros retrocedemos por medio de la descomposición de los juicios admitidos como tales hasta sus supuestos. De este modo procedemos regresivamente, ascendiendo desde las consecuencias hasta sus fundamentos. En este procedimiento regresivo abstraemos a partir de los hechos accidentales, a los que se refiere el juicio particular, y extraemos mediante esta separación el oscuro supuesto al que se remonta aquel juicio concreto. El método regresivo de la abstracción, que sirve para indicar los principios filosóficos, no crea por tanto nuevos conocimientos de hechos o de leyes. Este método sólo nos conduce por medio de la reflexión hasta llegar a conceptos claros, que residían, como una propiedad originaria en nuestra razón y que se hacían oscuramente perceptibles en cada juicio particular.”

Exactamente lo mismo, sólo que ahora a través del diálogo, ocurriría en el método socrático según Nelson. El supuesto del que se parte siempre es que el conocimiento propiamente dicho se halla en los juicios sintéticos —dejando a un lado ahora la cuestión de si estos puedan ser *a priori* o *a posteriori*—, no en los juicios analíticos, las deducciones ni sus conclusiones. “Conocemos algo pensando en juicios y no en conceptos vacíos”. Si bien Nelson, contrariando en esto a Kant, piensa que lo que nos permite conocer el método regresivo no son las condiciones de posibilidad *a priori* de esos juicios, sino los mismos principios filosóficos que son el objeto central de nuestra búsqueda. La existencia de un conocimiento filosófico se justificaría por la unidad de nuestros conocimientos, “por el innegable *Factum* de los juicios metafísicos.” Para Nelson, negar el conocimiento metafísico es negar el conocimiento mismo.

Nelson niega por otra parte la posibilidad de una teoría del conocimiento. Para ello tendría que existir un criterio que nos permitiera distinguir entre un conocimiento válido y otro no válido; pero esto llevaría, según él, a conclusiones insostenibles tanto

si se admite que este criterio es un conocimiento como si se admite que no lo es —nos llevaría o bien a un regreso infinito o bien a un argumento circular. De aquí la necesidad de admitir la posibilidad de un conocimiento (no intuitivo) inmediato. Si nuestro conocimiento es un hecho, de lo que se trataría no es tanto de justificar su validez como de explicar que podamos equivocarnos.

El fundamento de la verdad residiría por tanto en ese conocimiento no intuitivo inmediato. La filosofía de Kant se limitaría a la dimensión del pensar, en lugar del conocer, que sería su auténtica condición de posibilidad. En Kant, la condición de posibilidad de nuestro conocimiento es la unidad sintética de las intuiciones y reflexiones; pero está todavía por ver cómo tal síntesis podría dar lugar a nuevo conocimiento, si es que las categorías son de orden tautológico. Para Nelson, todo este embrollo se deriva de no contar con otras fuentes de conocimiento que la intuición sensible y la reflexión, y su solución es admitir la presencia de ese “conocimiento no intuitivo inmediato” que se nos antoja tan extraño. Su aparente paradoja la justifica Nelson de esta forma:

“Pues la inmediatez que constituye el concepto de la intuición no es la inmediatez del conocimiento, sino de nuestro darnos cuenta de él. La aparente paradoja de un conocimiento inmediato no intuitivo desaparece cuando se distingue la inmediatez del conocimiento de la inmediatez del darnos cuenta”

El carácter inmediato de este conocimiento no se mediría tanto por el darnos cuenta como por el propio conocimiento, en el sentido de que es el conocimiento lo que es inmediato, no nuestra conciencia de él. De manera que habría un conocimiento del que nos damos cuenta inmediatamente, y otro del que no nos damos cuenta, pero que sería igualmente inmediato. Cuando menos, hay que admitir que lo antedicho no tiene nada de absurdo; otra cosa es que nos parezca una buena explicación o una mera petición de principio tan opinable como las propuestas por Kant o muchos otros; en todo caso cabe recordar que procedi-

mientos como la deducción trascendental kantiana se quieren presentar con carácter de prueba, mientras que Nelson se contentaría con mostrarnos lo que ya está presente. Nos encontramos así ante un argumento completamente digno de consideración, aunque sin la menor fuerza coactiva.

Nelson quería evitar tanto las pretensiones dogmáticas de autofundación basadas en la reflexión, de las que participan sistemas como el hegeliano o el mismo de Kant, como las apelaciones místicas a la intuición pura que encontramos desde las discusiones en torno a Platón a los despliegues de la fenomenología. Y sin embargo, y según una común fatalidad, no ha podido evitar ser tachado tanto de dogmático como de místico, alternativamente y hasta de forma simultánea, según las complexiones de los críticos. No les han faltado argumentos, puesto que, dejando aparte las incoherencias –y no sabemos de posición libre de ellas-, Nelson y Fries tienen que apelar finalmente tanto a un concepto irreductible de la razón como a criterios de evidencia, incorporando vicios combinados de sus grandes críticos Hegel y Husserl, aunque depositados en lugares diferentes. Pero a estas alturas ya no nos sorprenden permutaciones como éstas, y hasta se nos permite dudar de si es posible evitarlas.

El método regresivo es una modalidad de análisis que comienza necesariamente por nuestra experiencia interior. Todos podemos hacerlo, aunque pocos lo llevan lejos, porque, yendo a contracorriente del impulso hacia el exterior de los juicios, exige grandes recursos de atención y determinación. En tanto que trabajo filosófico y propiamente conceptual, nunca podemos saber si los principios alcanzados son completos ni últimos. Es decir, lo que denominamos “fundacionalismo” –no dogmático- de Nelson no puede dejar de apuntar hacia algo que al menos para las palabras y conceptos es un pozo sin fondo, aunque también manantial. Si hay que poner entre comillas lo del fundacionalismo es porque Nelson es perfectamente consciente de que una filosofía como la suya no puede generar un sistema, sino, a lo sumo,

tender ordenadamente a una coherencia sistemática que nunca está garantizada. Y lo mismo puede decirse, en última instancia, incluso de nuestras más perfectas construcciones conceptuales, a saber, las matemáticas. Éstas no dejan de profundizar en sus conexiones sistemáticas en un número virtualmente infinito de planos sin que pueda llegarse nunca a un centro estable de fundación para una totalidad que aunque existiera sería inabarcable. Y así, el trabajo sobre los fundamentos matemáticos cobra sentido justamente por su pluralidad.

La virtud y la limitación de Nelson estriban en su esfuerzo conceptual para llegar a una verdad que finalmente no es de naturaleza conceptual, sino un *einsicht*, una visión interior estrictamente personal. Nos conduce ineludiblemente a un argumento *ad hominem*, y es así como se justifica que Nelson pretenda establecer una *Ética axiomática*, que sin embargo, no resultaría dogmática. Lo que sonaría fatalmente escandaloso si no entendiéramos cómo concibe Nelson las propias ideas de la axiomática y la fundación. *Estas ideas se oponen a la suposición de que el conocimiento tenga que expresarse en forma de juicio, de que su carácter sea lingüístico o proposicional.*

Como es sabido, esta suposición ha sido uno de los grandes motivos conductores de la filosofía del siglo veinte, desde las corrientes analíticas a los estructuralistas, pasando por buena parte de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. Por nuestra parte, en este punto sólo podemos estar del lado de Nelson, y aun nos parece una de sus mejores piedras de toque frente a las modas. La presunción y moda de reducir todo el conocimiento a transacciones lingüísticas es uno de los más imperdonables errores de la filosofía del siglo XX; y lo que debiera ser simplemente una parte de su quehacer se convierte, al proponerse como totalidad, en un venero inagotable de maniobras sofisticadas. Y en este punto tenemos el apoyo de la mayor parte de la comunidad de físicos y matemáticos, que nunca han entendido tales pretensiones del lenguaje a la totalidad. Finalmente, esta deificación de la dimensión lingüística no es

sino la forma verbosa en que el idealismo y el formalismo reemergen disfrazados para renovar sus licencias.

La existencia de un saber no proposicional ni lingüístico en absoluto impide que se relacione con las formas de saber lingüísticas, puesto que éstas no dejan de tener al primero en su base. Pero Nelson no nos deja con una pretenciosa prescripción de silencio, sino que por el contrario se compromete tanto como puede en la tarea de reconducir la lengua de la forma más directa, por los juicios, hacia su fuente. Muchas críticas al filósofo parecen ignorar que el fundamento que busca se halla en la introspección y no en la lógica, sin que por ello ignore ésta en lo más mínimo. Que podamos llegar a una zona racionalmente satisfactoria de silencio sin ser empujados por las insuficientes y excesivas prescripciones de la lógica es algo que francamente se agradece, si pensamos en posturas como las del primer Wittgenstein. Y en cuanto al segundo, el de los “juegos de lenguaje”, podemos estar seguros de que Nelson jamás se hubiera permitido semejantes frivolidades.

La teoría de Nelson puede resultar atractiva en tanto que apunta tan directamente como se puede hacia el conocimiento como lo más irreductible y simple, pero es eso mismo lo que limita el trayecto de su discurso teórico, antes que su práctica efectiva. Por otra parte, las críticas de Nelson a la “teoría del conocimiento” eran aún indispensable piedra de toque para la filosofía de la época. Hoy todas estas inquietudes han sido heredadas por las ciencias cognitivas, que comprensiblemente no quieren ni oír hablar de nada parecido a un conocimiento que no se deje reducir a operaciones, sino hacia el que las mismas secuencias de operaciones tendrían que apuntar. Pero, justamente, la filosofía de Nelson nos parece interesante *también* por sus connotaciones “místicas”, o gnósticas si nos atrevemos a hablar con propiedad; y precisamente porque desvelan otra dimensión del conocimiento directo que en vano buscaremos, ni en las modernas teorías operacionistas de la cognición, ni en nada de lo comúnmente asociamos con el “misticismo”.

La dirección apuntada en solitario por Fries y Nelson cierra el círculo descrito por la Razón en su azarosa peripecia occidental. Es decir, Nelson cierra genéricamente ese círculo de grandes variantes legítimas cuyo espectro completo ha pasado inadvertido para tantos pensadores de uno y otro signo empeñados en “superar la metafísica”. Puesto que esto equivale a descubrir un polo de la geografía filosófica, no es un insignificante título de gloria.

La amplitud de este círculo solo podría medirse, justamente, por aquello que ha dejado de lado nuestra tradición filosófica tras el corte efectuado por Platón, y, todavía más, en los malentendidos casi inevitables que la interpretación de la filosofía platónica no ha dejado de engendrar. Precisamente a Nelson se le ha reprochado el abandono del idealismo kantiano en beneficio de un retorno a una suerte de “realismo platónico”. Esto, que tiene una buena parte de verdad, merece una explicación aparte, puesto que quienes han hecho tales reproches no parecen darse cuenta de que Fries y Nelson nos están devolviendo una faceta del pensamiento de Platón secularmente olvidada por la tradición filosófica. Retomaremos aquí algunos de los argumentos que en favor de Nelson ha esgrimido justamente el último de los editores de una serie de cuadernos dentro de la escuela friesiana, el norteamericano Kelley L. Ross.

Es de sobra conocido el dicho de Whitehead de que la filosofía occidental es una serie de notas añadidas a Platón. Y sin embargo, dice Ross, nada de eso ha impedido que la epistemología y “ontología” de Platón continúen en gran parte siendo más extrañas que nada de lo que ha venido después. Teorías como la del conocimiento como reminiscencia o las formas trascendentes, por no hablar de doctrinas tales como la inmortalidad del alma o la reencarnación parecen, tal como son enunciadas, mucho más enigmáticas que las aportaciones propias de cualquier otro gran filósofo. La misma extrañeza de estas ideas, su ascendiente por fascinación, sería la causa principal de esa incontenible catarata de “notas a pie de página”. Hasta tal punto es cierto es que no se han superado los

problemas planteados Platón, que muchos han terminado por admitir que se contentarían simplemente con olvidarlo.

En la disputa entre relativismo y objetivismo, el argumento básico de Platón es que el conocimiento es diferente de la creencia en la verdad, o incluso de la creencia que resulta ser verdadera. El conocimiento sería el fundamento incluso para las teorías relativistas contingentes que se debaten entre las creencias y la representación meramente plausible de ese conocimiento. Si ya el socrático “saber del no saber” nos invitaba a no confundir la pretensión de verdad con el conocimiento, y con ello a ser más conscientes de lo que no sabemos, Platón intenta revelar el positivo a partir del fondo negativo de su maestro. Esto es, el descubrimiento de Sócrates de la falsa seguridad de las opiniones de sus conciudadanos, de su seguridad *fuera de lugar*, no lleva a Platón a postular la doctrina del auto-engaño universal, sino que, más bien al contrario, le induce a pensar en que, de alguna manera, *todos estamos en contacto con el conocimiento objetivo y único*, en el que sólo cabría ahondar. Muchos muestran incredulidad ante esta interpretación a la luz del potencial dualismo que mantiene la llamada teoría de las Ideas; y sin embargo pasajes como el célebre del joven esclavo en el *Menón* no intentan mostrar otra cosa.

Y así, serían Fries y Nelson los que apuntan al núcleo del enigma que supone la filosofía platónica, con la tesis de que el conocimiento del ser y el valor son oscuramente presentes a todos, aun cuando nuestras creencias parezcan desmentirlo abiertamente. Nelson le reprocha al mismo Platón no haberse adherido con más fuerza a este cabo firme, para emprender en cambio una innecesaria e interminable serie de dudosas excursiones a la metafísica –reproche de la misma índole que el que dirige al mucho más tardío Kant. La autonomía o la heteronomía son los principios implícitos en esta bifurcación de caminos; y según el juicio de Nelson tanto Kant como Platón se desviaron de sus propios logros para incurrir de nuevo en el dogmatismo.

Es un gran mérito de Platón, y ocasionalmente de su teoría de las ideas, el haber intentado evitar un “intuicionismo” siempre demasiado versátil y que nunca dejará de ser una puerta abierta para todo tipo de juicios arbitrarios ni de alimentar la confianza en las creencias más infundadas. Es decir, esa misma teoría de las ideas con tantos remanentes metafísicos tendría que haber actuado como límite de contención para el voluntarismo especulativo. Con todo, el racionalismo cartesiano transformó de nuevo la noción de conocimiento innato en “ideas claras y distintas”, esto es, volvió otra vez a criterios intuicionistas y voluntaristas en apoyo de la creencia. El conocimiento innato platónico sería un conocimiento del que ni siquiera nos damos cuenta, no algo que justifique la verdad de nuestra creencia. Todo esto está a contrapelo de los análisis al uso del conocimiento, que por lo demás también pueden remitirse a otros textos de Platón como el *Teeteto*; y es aquí donde Fries y Nelson vuelven a retomar la vía desestimada proponiendo la existencia de un conocimiento no intuitivo inmediato, independiente de nuestros mecanismos intelectivos voluntarios y de nuestra búsqueda de la certeza. Esto requiere alguna explicación añadida sobre qué pueda ser el conocimiento inmediato en general.

El conocimiento inmediato es independiente de la creencia; de hecho, si existe, deberá ser independiente del pensamiento y sus funciones, también de la atribución de significado. El pensamiento siempre añade interpretaciones y representaciones a la percepción; por tanto, cualquier significado que atribuyéramos al conocimiento inmediato ya es un negocio del pensamiento, una intelección mediata o conceptual. Lo que puede llamarse “análisis estándar” del conocimiento es pertinente para el conocimiento conceptual o discursivo, indefectiblemente ligado a la creencia. En este sentido, el conocimiento inmediato, no proposicional, ha de resultarnos fatalmente vacío de contenido cognitivo. Tal conocimiento sería el fundamento inamovible de las proposiciones e inferencias en las representaciones abstractas del pensamiento.

Ross, a quien seguimos en todo esto casi literalmente, piensa que dentro de este conocimiento inmediato habría que dejar espacio también para la percepción, generalmente considerada como una experiencia subjetiva y privada. Esto afectaría a la parte intuitiva del conocimiento inmediato.

Las proposiciones y las representaciones mediatas son yuxtaposiciones de conceptos convencionales sin un suelo propio de verdad. Pero si este suelo de verdad es de carácter no intuitivo, no nos bastarán las demostraciones e indicaciones para la justificación del conocimiento, puesto que no hay objetos en la conciencia que puedan llevar a cabo la justificación. Apelar en este contexto a la intuición sólo resultará en múltiples opiniones contradictorias. Fries, siguiendo a Kant, divide el problema del conocimiento no intuitivo inmediato en dos partes: la testificación y la justificación —*quid facti* y *quid juris*—. La indagación sobre los hechos intenta descubrir las verdades del ser y del valor, mientras que a la otra le compete la justificación de esas verdades. Precisamente aquí emerge la distinción que antes habíamos advertido: las verdades testificadas son el *lenguaje objeto* para el que la justificación —que en Kant quedaba a cargo de la deducción trascendental constituye su *metalinguaje*. Las verdades testificadas serán prescriptivas o *a priori*, además de sintéticas, mientras que la deducción tendrá sólo un rango descriptivo y empírico. Esta distinción sería necesaria justamente en la medida en que el fundamento no intuitivo no es evidente ni se hace casualmente manifiesto a la conciencia; y porque además el conocimiento mediato que refleja los contenidos de este fundamento no es el mismo que el conocimiento que adquirimos sobre la justificación entre la intelección mediata y su fuente.

En nuestros tiempos estas distinciones pueden sonar artificiosas y escolásticas; pero si tenemos en cuenta que de lo que se trata en el fondo es de hacer concebible el tremendo y recurrente misterio de cómo podemos pasar del conocimiento genuino a la opinión, la apariencia y el auto-engaño, y viceversa, o de cómo

este mismo paso es también apariencia por cuanto ambos *parecen* coexistir –misterio paralelo al de cómo pueden parecer pasar las cosas del ser al no ser, o al contrario–, no será fácil encontrar argumentos más simples con algún poder de convicción.

El método socrático, en Nelson como en Platón, sería el método de indagación por excelencia para llegar a testimoniar sobre las verdades soportadas por el conocimiento no intuitivo inmediato. Ross reprocha a Nelson un exceso de confianza en el método rayana en el dogmatismo; en particular, cuestiona la existencia de la técnica regresiva de abstracción, que le parece a su vez otra recaída en cosas parecidas a las “intuiciones de esencias” de la fenomenología. El norteamericano prefiere encontrar analogías para este ámbito del conocimiento en cosas tales como la gramática generativa de la lingüística moderna. Sabido es que los argumentos de Chomsky sobre una presumible “gramática universal” subyacente a las lenguas naturales se han visto como un apoyo al innatismo cartesiano, un innatismo que se justificaría ahora en términos puramente neurológicos; pero no nos parece que sea este el punto. Puesto que la mayoría, incluyendo a Ross, ha desechado la abstracción regresiva como quimérica, insistiremos en mostrar su plausibilidad.

En cuanto al ámbito de la justificación, o materia de *quid juris* que antaño era el territorio de la deducción trascendental kantiana, ya hemos dicho que para Fries y Nelson se convierte en objeto de investigación empírica o *a posteriori*. Esto comportaría una teoría de la razón entendida como psicología introspectiva. Puesto que esto nos remite a criterios de evidencia, no estamos aquí mejor que en la fenomenología, y lo único que se logra es trocar en poco más que un juego de palabras una “evidencia intuitiva” por una “evidencia racional”. El empeño por fundamentar resulta aquí francamente excesivo; no es sólo que aquella vieja idea de la psicología haya quedado “enteramente desfasada”, es que además cualquier psicología sólo podría formularse como teoría de la razón en función de los objetos de conocimiento que

tenga disponibles; son por tanto estos últimos los que deciden sobre cómo entendemos en cada caso la razón. Veremos sin embargo que la apelación a la psicología no es simplemente un arabesco: Nelson puede resultar a veces excesivo, pero no es nunca un pensador gratuito.

Es cierto que Nelson falla en dar cuenta de la dimensión interpretativa ineludible en cualquier aproximación a la verdad que podamos obtener por la investigación al modo socrático. Esto es difícil de excusar, puesto que no eran necesarios grandes desarrollos ni compromisos para hacer patente ese carácter aproximativo, que tendría a la verdad objetiva como un límite; el mismo Gustav Heckmann, manteniéndose fiel al método de su maestro, no pudo dejar de subrayar esta dimensión hermenéutica. Es demasiado obvio que *en el dominio del pensamiento discursivo* un conocimiento no intuitivo inmediato debe permanecer, en el mejor de los casos, como una idea límite. Y con todo, quedan intactas las tremendas implicaciones de su posibilidad.

Aunque es obligado reconocer la dimensión interpretativa del método socrático, esto nada nos dice sobre otra interesantísima posibilidad, la de la existencia de un *método regresivo de abstracción*. Para empezar, nos parece que, dentro del examen cruzado del diálogo socrático y su dialéctica en marcha, la percepción que da pie a esa hipótesis surge a menudo de una forma enteramente *natural*. Es decir, se trata casi de una descripción naturalista de un proceso que, curiosamente, se opone al curso habitual de nuestra costumbre o segunda naturaleza. Este carácter a la vez recóndito pero en absoluto rebuscado del método regresivo es un digno argumento para seguir considerándolo.

Los filósofos de la ciencia del siglo veinte continuaron aplicando de diversas maneras la distinción ya advertida entre la *lógica del descubrimiento* y la *lógica de la justificación*. Si el método de Nelson parece pedir demasiado en el ámbito de la justificación, sigue manteniendo toda su potencialidad para el complejo e imprevisible proceso de descubrimiento. Es decir, el método regresivo se halla

en una circunstancia casi opuesta o complementaria al método científico, puesto que en éste el problema no es la justificación –aunque esta “justificación” en clave menor pueda tener una escala de rangos muy diversos, desde la consistencia formal a la mera fiabilidad de las predicciones, o aun criterios utilitarios o descriptivos-, sino la propia “lógica del descubrimiento”, que a decir de una mayoría simplemente no existe. Habría demasiadas formas diferentes de llegar al descubrimiento como para pretender que exista un método general.

El método regresivo de abstracción sólo puede entenderse entonces como un método de descubrimiento en un sentido muy amplio, previo a los problemas científicos estrictamente definidos. Por lo demás, muchos son los que han reconocido el estrecho paralelismo entre el método socrático y el proceder general en las ciencias. James Dye, por ejemplo, plantea en cinco pasos su más elemental concordancia:

1. Comienzan *preguntándose* una cuestión.
2. Emiten una *hipótesis*. Sugieren una respuesta posible o plausible. En el método socrático se trata de una definición, y en el método científico, de una teoría.
3. Buscan un *contraste* o comprobación. En el caso del método socrático, a través del *elenchus*, refutación o examen cruzado; para el método científico, construyendo experimentos que demuestren si se siguen las consecuencias previstas por la hipótesis. En ambos casos, si se encuentran contraejemplos, ha de retornarse al paso 2; en caso contrario, se procede al paso 4.
4. Aceptan la hipótesis como una verdad provisional, o vuelven al paso 3 si se plantean nuevos casos posibles en espera de confirmación.
5. Se actúa acordemente.

Vemos que aquí las hipótesis pueden generar, por una suerte de convolución, un doble movimiento hacia atrás o hacia delante;

esta convolución reproduce a su propio nivel las fases de descubrimiento y justificación. Como es sabido, Aristóteles atribuye al maestro de su maestro el descubrimiento de la inducción. Viniendo esto de Aristóteles, debería tratarse del más cumplido homenaje; pero Nelson se opone frontalmente a esta atribución. Nelson piensa que hay aquí algo más que las dos columnas, ascendente y descendente, de la deducción y la inducción. De ahí la postulación de la existencia de una abstracción de carácter regresivo.

Reducir todo el asunto a un doble movimiento de deducción e inducción no sólo es posible, sino hasta demasiado fácil. Se trata de una simplificación formalista que se desentiende del contenido material de los juicios y su carácter ambiguo y anfibio. Pero es que además, como no se cansó de advertir Peirce, el más escrupuloso de los lógicos imaginables, el suelo de una hipótesis es distinto de la deducción y la inducción y coexiste siempre con ambas.

No es en absoluto inoportuno traer aquí a colación las ideas que sobre lógica y método sostenía el gran lógico americano, puesto que Peirce, en muchos sentidos el polo opuesto a Nelson, mantiene con éste aspectos esenciales en común. Ambos fueron filósofos de profunda raigambre kantiana, íntimamente familiarizados con su topografía y con las implicaciones que los juicios tenían para la parte material de la lógica; a ambos les absorbió el tema de los fundamentos de la matemática, y ambos apelaron recurrentemente al aspecto diagramático del razonamiento; ambos aspiraban a una filosofía de corte científico y concebida como tarea comunitaria; ambos se oponen tajantemente al intuicionismo en materia de conocimiento; ambos, en fin, defendieron formas bastante extremas de realismo (Pierce llega a reprochar a Scoto sus veleidades nominalistas). Y, dejando a un lado la notoria diferencia de temperamentos y actitudes vitales –tan volcado socialmente uno, y tan solitario el otro–, en lo que mantienen una oposición diametral es justamente en la cuestión de la textura última del conocimiento, que operaría por indefinida mediación en Peirce (la famosa *semiosis* o remisión de unos signos a otros), y que

tendría un suelo inmediato para Nelson —con un fondo igualmente misterioso para ambas teorías, una y otra tan difíciles de manejar. Puesto que Nelson tiende a acortar tajantemente los pasos intermedios, y Peirce se prodiga hasta el infinito con su característico estilo minucioso, aunque elíptico en lo involutivo, la complementariedad de ambos autores puede aportarnos nuevas luces en este difícil punto.

Para Peirce lo único inmediato es la primeridad pura, que se nos propone como un fondo perceptivo totalmente difuso e informe con una única cualidad distintiva que sería la del propio Yo. Peirce admite desde el comienzo que en el terreno del pensamiento discursivo es imposible recuperar tal primeridad pura, y que ésta siempre incluirá un grado u otro de terceridad —siendo la terceridad sinónimo de mediación, y la segundidad, la pura facticidad o condición de hecho en bruto. Digamos de paso que la entera filosofía de Peirce podría sonar como la más maniática de las extravagancias si no mantuviera tan bien el paso en la lógica interna de los procesos, si no fuera tan hondamente concordante con ellos. Por lo demás, Peirce incorpora orgánicamente en su fisiología de los signos tanto una fenomenología como una teoría, nunca del todo definida, de la interpretación: los mismos elementos a los que Nelson se opuso como al diablo, bien que con unas funciones que él no habría acertado a sospechar, y cuyas competencias no difieren tanto de las que él mismo atribuye a la psicología.

Pero centrémonos en el paralelismo entre la “abstracción regresiva” de Nelson y la “abducción”, “retroducción”, o “hipótesis” del proceso de razonamiento en Peirce. Peirce utiliza indistintamente tanto el término abducción como el de retroducción a la hora de definir el método por el que las hipótesis son “alumbra-das”. En cuanto a la diferencia entre deducción, inducción e hipótesis, él mismo nos aporta un ejemplo bien elemental: Imaginemos una habitación en la que encontramos sacos de alubias diferentes. En una mesa hay unas cuantas alubias blancas, y tras una cierta búsqueda, descubrimos una bolsa que sólo contiene alubias blan-

cas. Inmediatamente inferimos como probable que las alubias de la mesa fueron sacadas de ese saco. A esta forma de inferencia la llamamos hacer una *hipótesis*. Si llamamos a los tres términos básicos de un argumento regla, caso y resultado, lo que caracteriza respectivamente a las tres grandes formas de argumento es:

DEDUCCIÓN

Regla.- Todas las alubias de esta bolsa son blancas.

Caso.- Estas alubias son de esta bolsa.

Resultado.- Estas alubias son blancas.

INDUCCIÓN

Caso.- Estas alubias son de esta bolsa.

Resultado.- Estas alubias son blancas.

Regla.- Todas las alubias de esta bolsa son blancas.

HIPÓTESIS

Regla.- Todas las alubias de esta bolsa son blancas.

Resultado.- Estas alubias son blancas.

Caso.- Estas alubias son de esta bolsa.

De manera general atribuimos el carácter exhaustivo o analítico a la deducción, y el carácter sintético o ampliativo del conocimiento a la inducción. La inducción es la proposición de una regla general a partir de unos casos particulares siempre esporádicos, con el riesgo inherente a toda generalización. Pero la hipótesis se genera ante circunstancias *curiosas o chocantes*, que podrían explicarse si adoptamos la *suposición* de que sean casos de una regla general. O bien si constatamos que, al tener dos objetos una semejanza marcada en ciertos aspectos, inferimos que se asemejan mucho *también* en otros aspectos.

Casi todas las hipótesis, en tanto que argumentos, son extremadamente débiles y apenas dignas de consideración; sin embargo, no existiría plano alguno de “realidad” sin el soporte de estas suposiciones. Ellas incorporan el aspecto supuestamente material

sin el cual las corrientes descendente y ascendente de la deducción y la inducción, análisis y síntesis, quedarían reducidas a un mero proceso formal. Las llamamos hipótesis cuando son formuladas de manera explícita, y suposiciones cuando son aceptadas tácitamente o bien quedan en el limbo implícito del olvido, que es la apariencia de la ignorancia. A conciencia o de forma inadvertida, las suposiciones han de colarse en todos nuestros juicios sobre la realidad y la verdad.

Puesto que existe una marcada analogía entre inducción e hipótesis, siempre se ha tendido, desde Aristóteles, a identificarlas; incluso hoy, mucho después de Peirce, sigue ocurriendo esto todavía. Pero si la hipótesis se acerca a la inducción en la apariencia de la argumentación, guarda en secreto su relación con la deducción en tanto que apariencia de apoyo al juicio de realidad. Esto contiene siempre un potencial explosivo con respecto al juicio mismo de realidad. Dice Peirce:

“La inducción es, decididamente, una clase de inferencia mucho más sólida que la hipótesis; y esta es la primera razón para distinguirlas. Las hipótesis se estiman a veces como recursos provisionales que con el progreso de la ciencia han de ser reemplazados por inducciones. Pero esta es una visión falsa del asunto. El razonamiento hipotético infiere muy a menudo un hecho no susceptible de observación directa. Es una hipótesis que Napoleón Bonaparte existió en otro tiempo. ¿Cómo va a ser reemplazada nunca esta hipótesis por una inducción?”

La llamada ley o principio de la inercia, primero de los tres principios de la mecánica, es una hipótesis que, por definición, no puede ser falsada dentro del mismo sistema de la mecánica. Hay muchos otros ejemplos a una escala menor. Decimos esto porque algunos de los que han apreciado la filosofía de Fries y Nelson pero han desechado la posibilidad del método regresivo, como Popper o el mismo Ross, creen poder sustituirlo simplemente con el famoso criterio de falsabilidad, que nada tiene que ver con el

núcleo del asunto —o que se desliza, con métodos aparentemente negativos, hacia la parte progresiva de este asunto. A efectos prácticos, el movimiento de la dialéctica socrática es más amplio y general que lo que acostumbra a ser el método científico, por más que éste cuente con un millón de veces más de medios. Sencillamente, el método científico no se permite retroceder más atrás de ciertos supuestos sobre los que ha sido ya edificado. Deberíamos tener esto presente para no llevar ciertos paralelismos demasiado lejos.

Pero no dejemos todavía a Peirce:

“Un tercer mérito de la distinción es que está asociada con una importante diferencia psicológica, o para decirlo mejor, fisiológica, en el modo de aprehender los hechos. La inducción infiere una regla. Ahora bien, la creencia de una regla es un hábito. Que el hábito es una regla activa en nosotros es evidente. Que toda creencia posee la naturaleza de un hábito, en la medida en que es de carácter general, se ha demostrado en los anteriores artículos de esta serie. La inducción, por consiguiente, es la fórmula lógica que expresa el proceso fisiológico de formación de un hábito. La hipótesis sustituye una complicada maraña de predicados ligados a un sujeto, por una sola concepción. Pero hay una peculiar sensación perteneciente al acto de pensar en que cada uno de estos predicados es inherente al sujeto. En la inferencia hipotética, este complejo sentimiento así provocado es reemplazado por un sentimiento único de mayor intensidad, el concerniente al acto de pensar la conclusión hipotética. Ahora bien, cuando nuestro sistema nervioso es excitado de una manera compleja, habiendo una relación entre los elementos de la excitación, el resultado es una sola perturbación armoniosa, a la cual denomino emoción. Así, los diversos sonidos producidos por los instrumentos de una orquesta llegan al oído, y el resultado es una peculiar emoción musical, completamente distinta de los sonidos en sí. Esta emoción es esencialmente la misma cosa que una inferencia hipotética, y toda inferencia hipotética entraña la formación de tal emoción. Podemos decir, por tanto, que la hipótesis proporciona el elemento *afectivo*

del pensamiento, y la inducción el elemento *habitual*. En cuanto a la deducción, que nada añade a las premisas, sino que, simplemente, de los varios hechos representados en las premisas selecciona uno solo y atrae hasta él la atención, cabe considerarla como la fórmula lógica del acto de prestar atención, que es el elemento *volitivo* del pensamiento, y corresponde a la descarga nerviosa en la esfera de la fisiología.”

Sin dejar de ser fiel al peculiar estilo tricotómico, este párrafo contiene valiosas sugerencias para los que deseen encontrar cuando menos alguna posibilidad de mediación entre el innegociable “conocimiento no intuitivo inmediato” de Nelson y las operaciones cognitivas en clave material y fisiológica, que es casi la única manera en que hoy nos cabe entenderlas; aunque no hay ni que decir que las tres categorías al modo de las tres personas de Peirce permiten retroceder a algo muy anterior a todo esto. Por lo demás, no deja de ser una extraordinaria y curiosísima verdad el que estos métodos diversos comporten tonalidades subjetivas características. Sabemos que el ejemplo y el artículo citado, de 1878, deben mucho todavía a las convenciones de la lógica clásica; las ideas de Peirce sobre la hipótesis o abducción, dado lo resbaladizo del terreno, no podían dejar de evolucionar.

Actualizando y enmendando ligeramente el acta de Peirce, podemos decir que nada distingue más a los tipos de ciencias que su método genérico. Las ciencias clasificatorias como la zoología son fundamentalmente inductivas; a la cabeza de las ciencias deductivas tenemos a las matemáticas; finalmente, las ciencias adquieren un mayor tono filosófico y de ultimidad cuando mayor es su componente hipotético: la física pura no puede librarse de él, aunque donde este componente se hace abrumadoramente dominante es en ciencias con connotaciones propiamente “históricas” como la cosmología y la teoría de la evolución, que pretenden describir el “de dónde venimos” y “hacia dónde vamos” basándose en conjeturas hartamente cuestionables por más que se pretenda lo contrario. Por tanto, dentro de la propia esfera de las ciencias se con-

firma que el terreno más afín a lo genuinamente filosófico es el que soportan los supuestos o hipótesis, lo que no es sino una confirmación indirecta de la pertinencia del método regresivo para la filosofía en general y para la filosofía crítica en particular.

Pero lo más interesante de todo es que Peirce, a pesar de toda su meticulosidad, usó de forma superpuesta los términos “abducción” y “retroducción” atribuyéndoles ocasionalmente funciones diferentes. Esto no es producto de la casualidad, puesto que sabemos cómo el lógico se debatía, allá por el 1911 y cerca del final de su vida, por conseguir escribir un pequeño libro que “probara positivamente en qué consiste la justificación de cada uno de los tres tipos de razonamiento”. No es necesario decir que no llegó a hacerlo, y que todavía hoy los estudiosos de Peirce se hacen todo tipo de preguntas sobre esta auténtica piedra de toque de su filosofía.

Phyllis Chiasson llega a la conclusión de que por “abducción” (“la joya de la corona de la lógica”) Peirce entendió un método heurístico dependiente de la “estética” en razón de su carácter “espontáneo” ligado a la primeridad; de lo que se trata aquí de cómo se llega al reconocimiento de hechos sorprendentes en los que no habíamos reparado. Una vez alcanzado este reconocimiento, la nueva percepción de los hechos operaría recursivamente con la inducción y la deducción para el engendramiento de nuevas hipótesis. Y, según Chiasson de nuevo, el término “retroducción” valdría para la operación recursiva y de carácter retroactivo que englobaría la nueva combinación de los materiales de la abducción, inducción y deducción. En lógica, el vasto concepto de recursividad es ubicuo y a veces demasiado socorrido; ya para Peirce era fundamental puesto que se superponía al concepto de semiosis. Cuando Ross proponía la analogía de la gramática generativa, apuntaba a esta misma noción de recursividad; pruebas de fundamentación como la de Gentzen antes aludida también usan axiomas de una aritmética primitiva recursiva.

Para no entrar en cuestiones demasiado técnicas, podemos ver esto en su forma más simplificada en la “convolución” presente en el núcleo mismo del paquete de cinco pasos con que Dye cotejaba el método científico y el socrático. Recordemos que la “abstracción” de Nelson se refiere literalmente a la extracción de los supuestos implícitos en que se basan nuestros juicios; y que lo de regresivo se explica sin más en el citado esquema por la parte negativa de la convolución que nos obliga a desechar la suposición avanzada para volver atrás y emitir otra nueva. El control de esta operación depende, en el método socrático, del examen cruzado del diálogo. Nelson no podía admitir el expediente de una *epojé* fenomenológica, un voluntario poner las cosas en suspenso, para acceder a la verdad; y del mismo modo Peirce recusó sin miramientos la duda cartesiana con el rotundo argumento de que sólo la sorpresa nos hace dudar —la idea de una duda voluntaria es tan imposible (y tan ridícula) como la de intentar sorprenderse voluntariamente uno mismo. Sólo involuntariamente sería posible “dudar de corazón”.

Hasta hoy, la esperanza de Peirce de mejorar el nivel general del razonamiento se ha visto tan defraudada como la esperanza de Nelson de revitalizar la filosofía a través del procedimiento regresivo inherente al método socrático. Y es que ambas expectativas no son sino dos planos o facetas de un mismo problema. Nelson sobrevivió sólo trece años a Peirce, y apenas pudo saber nada preciso sobre los empeños del americano; si bien su siempre cercano Hilbert nos dejó un reconocimiento explícito de la labor de Peirce en 1928. Para Chiasson, una definición clara de la abducción sería el requisito indispensable para la definición del proceso mucho más complejo, amplio y presumiblemente recursivo, de la retroducción —del mismo modo que la aclaración del proceso de abstracción en Nelson sería la piedra de toque para dar cuenta del método regresivo en sus imprevisibles circunvoluciones. Sin embargo, no hace falta decir que los estudiosos de Peirce no se han puesto ni remotamente de acuerdo a la hora de

circunscribir el “programa mínimo” de traducir la abducción en operaciones bien definidas. ¿Es la acotación –no digamos ya la solución- de este problema una quimera?

“Realizo una abducción cada vez que expreso en una frase lo que veo. La verdad es que toda la fábrica de nuestro conocimiento es una tela entretejida de puras hipótesis confirmadas y refinadas por la inducción. No puede realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la mirada vacía, si no media una abducción en cada paso”.

Seguramente que no lo es, pero tampoco es casualidad el punto muerto en que hasta ahora ha dormido el asunto. La operación de la abducción, tan intolerablemente común, implica por necesidad la unión en un solo proceso de la lógica y la psicología; y aquí, justamente, me temo que no tenemos otro tipo de psicología para nuestra ayuda que la vieja y desacreditada introspección de toda la vida. Lo que nos obliga a darle la vuelta al tema. Se entiende muy bien la intención de Chiasson de atenerse a un problema menor para acceder luego a otro mayor, pero creemos que, precisamente aquí, esto no va a poder funcionar. Es la retroducción la que circunscribe lo específico de la abducción; y del mismo modo, no podemos abstraer la “abstracción” del método socrático fuera de un contexto que propicie el procedimiento regresivo. Pero esto no significa que remitamos el problema sin más a la pluralidad inabarcable de los casos concretos.

La abducción en sí misma, ya la entendamos como “definición” en el método socrático, ya como la “hipótesis” del método científico, nos remite directamente al acto de nombrar; equivale al acto mismo de la nominación, en lo que tiene de irreductiblemente “primero”, “espontáneo”, “indeliberado”, y hasta “inmediato” –dejando ahora a un lado sus componentes intuitivos o no intuitivos. Aun ignorando por un momento que los casos, contextos y contenidos de una hipótesis son virtualmente infinitos, siempre tendremos que vérnoslas con ese componente irreductible e

indócil a la mediación: es eso mismo lo que obliga a postular el carácter independiente de la abducción. Es más, basta con seguir la propia lógica de Peirce para darnos cuenta de que, en última instancia, lo más que podríamos ver en el acto “puro y primero” de la abducción sería una superposición progresivamente más borrosa de las operaciones y mediaciones que la envuelven; y así hasta la indistinción de lo puramente inmediato. Sabido es que la afición del lógico americano en su fase tardía por la superposición de diagramas en capas no respondía a otra inquietud.

No por nada se oponía Nelson al regreso infinito en los argumentos. Pero ocurre además que el instante en que emerge una nueva hipótesis, definición o abducción es cualquier cosa menos confuso o borroso: es el célebre *fiat lux* y el feliz *eureka* conocido y atestiguado por todo tipo de personas, por lo demás tan misterioso siempre y siempre tan indigentemente descrito: ese momento de reconocimiento del que sólo por el reconocimiento volvemos a tener noticia. Hay un elemento involuntario en esta situación que se opone abiertamente a la concepción general de Peirce de la lógica como arte del pensamiento deliberado.

Se comprende un poco entonces por qué lógicos y filósofos prefieren limitar las formas argumentales propiamente dichas a la inducción y deducción, a pesar de lo manifiestamente incompleto de este acta: más allá de las dos formas universalmente admitidas, entraríamos en una zona en sí misma hipotética y silvestre, donde cualquier cosa podría encajar ocasionalmente bajo el pretexto de su valor heurístico. Sin embargo, no creemos que la situación sea tan desesperada. A una teoría consecuente de la abducción, de ser posible, no se le puede pedir que tenga un carácter prescriptivo y formalmente exhaustivo. Tendría que parecerse mucho más a una serie de generalidades que nos hiciera más conscientes del delicado y decisivo umbral en el que se producen nuestros juicios, suposiciones e hipótesis; y esto ya sería mucho, puesto que todo nos demuestra, y la lógica también, que nada es más caro que el juicio acertado.

No nos hemos olvidado del otro gran modo de argumentación, que a pesar de su carácter informal se cuele y rebosa por doquier: el razonamiento por analogía. En formas de intercambio más a ras de suelo como el diálogo socrático, si proscribiéramos la analogía apenas habría de qué hablar; por supuesto, a la analogía se le concede siempre el beneficio del grado. Incluso las mejores hipótesis científicas pueden tener un componente analógico más que respetable; pero la analogía no sólo se haya en el salto en el vacío de una hipótesis a través de la presuposición de una semejanza; se haya también en aplicaciones de reglas deductivas, como la unificación, y en varios tipos de generalización por inducción. La analogía es prácticamente un prerrequisito para el razonamiento lógico, hasta el punto en que incluso científicos de la computación han definido la lógica como el método más disciplinado o refinado para el uso repetido de la analogía.

Hacia el final de su vida, Peirce tendió a pensar que la abducción se oponía a la inducción de forma análoga a cómo la sorpresa se opone al hábito. En realidad, creemos que la abducción se opone a la deducción tanto como a la inducción; a la deducción, por lo indeliberado, y a la inducción como atención no restringida. Es decir, la abducción exige una atención más amplia y menos enfocada que la atención voluntaria típica del razonamiento deductivo. La abducción se encontraría presente en los procesos ordenados de razonamiento tan común e inadvertidamente como las pausas respiratorias entre la inspiración y expiración; cuando nos sorprendemos o sobresaltamos, o cuando nuestra atención adquiere un carácter especial, también nuestra respiración se detiene sin que tan siquiera nos demos cuenta. Claro que no basta con la sorpresa para avanzar ideas nuevas, del mismo modo que la perplejidad de una aporía no es el objeto del diálogo socrático. En este suspenso debe haber una concurrencia de nuestro pensamiento voluntario en algo decididamente involuntario, pero que no sólo está fuera, también dentro: este es el punto de la metáfora de la respiración, y esta la gran diferencia

con la suspensión voluntaria del juicio en el pirronismo o en la fenomenología de Husserl.

Si lo que buscamos es ceñir formalmente el proceso retroductivo o regresivo, la apelación a la semántica parece inevitable; pero sabido es que la semántica admite tantas acepciones como investigadores, lo que tampoco facilita las cosas. Hablar de semántica es hablar de universos de discurso diferentes: puesto que cada sujeto comporta espontáneamente un universo de discurso, el diálogo socrático hace posible el examen cruzado de semánticas diversas, bien que de manera un tanto desordenada. ¿Existen “campos semánticos” formalmente estructurados que permitan algo parecido a este examen cruzado? Creemos que sí, y de forma harto ejemplar. Podríamos rastrear sus orígenes hasta los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles y sus ideas sobre la parte material de la ciencia y la lógica. Estos campos semánticos son además explícitamente aptos para el método regresivo, puesto que algunas ciencias positivas *actuales*, en su irrefrenable afán por avanzar, han ido superponiendo y cruzando formas y contenidos, inducción y deducción, conceptos postulados y conceptos denotados. En la matemática pura las nociones de existencia e inducción tienen un alcance muy diferente que en la matemática aplicada; pero por otra parte, la propia distinción entre matemática pura y aplicada, siempre tan débil y difícil de justificar, tiene su origen en la falta de un criterio para circunscribir este mismo problema. Tendremos ocasión de profundizar en esto en otro título de esta colección, dedicado a un filósofo con una aproximación completamente diferente.

Recordemos que la abducción, en sí misma, nada tiene que ver con la probabilidad. A la probabilidad apela la inducción; pero una teoría que se supone verificada con un 99,99 por ciento de probabilidad puede descansar sobre nociones completamente erróneas. La inducción confirma *dentro* de los supuestos que se han estipulado y admitido, y nada sabe de lo que queda más allá. Y es fuera ya de la inducción que sospechamos que pueda haber

otras cosas. La refutación o falsación, por otra parte, sólo es tenida en cuenta cuando accedemos a nuevos supuestos que sean admitidos como más firmes y más amplios. Es como un hombre al que continuamente llaman con un nombre, por ejemplo “Javier”, que con cada uso añadido de su nombre por otros y por sí mismo, tiende a identificarse más y más con él. Pero si un día llega a averiguar que su nombre era “Miguel”, sabrá que ha sido Miguel toda la vida, independientemente del nombre que haya usado hasta entonces. El verdadero descubrimiento es de carácter retroactivo. Su grado de verdad es directamente proporcional al grado en que se nos permite reconocer que “estaba ya allí”, e inversamente proporcional al grado de fabricación del supuesto que permite reconocerlo –que no de la vía para llegar a ese supuesto. El ejemplo del nombre levanta inevitables protestas, pero incluso en las grandes hipótesis científicas se presenta un componente retroactivo similar –suele aducirse el caso de la relatividad respecto a la gravedad newtoniana-, y no por nada existe en general tanto embarazo, y desembarazo, a la hora de dar nombre al recién nacido, ser humano o ser teórico. El problemático género de conocimiento que postula Nelson, como antes Fries y mucho antes Platón, apunta en definitiva a este misterio; aunque, por descontado, sólo pueda proporcionarnos mínimos vislumbres, enteramente falibles, condicionales y condicionados, de algo que permanecería siempre detrás como su soporte inamovible. Verdad es Preexistencia.

De momento es suficiente con esto para mostrar que las ideas de Nelson sobre la abstracción, el método regresivo e incluso el conocimiento no intuitivo inmediato son algo más que ficciones; otra cuestión es que su justificación resulte imposible. Pero no en otra cosa suele residir la grandeza de un filósofo, si es que consigue invitarnos a profundizar.

Citemos el final de *El arte de filosofar* para ver hasta qué punto la idea de la filosofía en Nelson era categórica y concluyente:

Tan pronto como se reconozca que esta es la naturaleza del conocimiento filosófico, se hará también evidente que debe haber un sistema de filosofía pura inmutablemente establecido y que no permite de ninguna elaboración ulterior. Puesto que el conocimiento filosófico tiene su asiento en la pura razón, no puede depender de la experiencia extensa, y ningún gasto de ingenio puede añadirle nada ni quitarle nada. Si hay tal cosa para nosotros como el conocimiento filosófico, lo poseemos entero y para todo, y todo el desenvolvimiento de la filosofía consiste solamente en nuestro hacernos más clara y completamente conscientes del conocimiento filosófico que poseemos.

Que se pueda conseguir esta conclusión es motivo de un atractivo científico especial, que la filosofía pura tiene sobre todas las otras ciencias. Cualquiera otra ciencia tira de la intuición y es susceptible de una extensión infinita porque el tiempo y el espacio son infinitos. La filosofía, por la otra parte, es capaz de una forma final, prescrita irrevocablemente por la misma razón.

Sin duda hoy prevalece una opinión casi diametralmente contraria a la que expresan estas palabras: pensamos que la filosofía no tiene ninguna parte a donde ir, pero alimentamos sin embargo esperanzas de obtener teorías del todo en diversas ciencias empíricas. ¿Por qué habrían de estar éstas más justificadas? ¿Creemos que basta apelar a la experiencia para lograr una organización racional del conocimiento? Por el contrario, se observa una dosis creciente de utilitarismo e irracionalidad; porque, entre otras cosas, las ciencias empíricas sólo en un rango muy limitado pueden permitirse analizar sus supuestos, y cuando lo hacen sucede por situaciones de emergencia y sin un método determinado. Pero nótese que también Nelson parte de una suposición: que exista un conocimiento propiamente filosófico. O tal vez podríamos decir mejor que busca confirmar esa suposición por un procedimiento netamente diferente del inductivo.

No es imposible que esta tremenda reivindicación de Nelson, tan difícil hoy de concebir, sea, en el fondo, mucho más circunspecta que algunas de las expectativas que mantenemos con respecto a

ciencias positivas. Y si nos atrevemos por un momento a mirar más allá de la tradición de la filosofía occidental, e incluso más allá de lo que hemos rechazado de Platón, podemos comprobar que esto es exactamente lo que afirma el Vedanta: que hay un conocimiento definitivo y concluyente con entera independencia de la infinidad posible de los saberes y experiencias; y que ese conocimiento siempre nos ha pertenecido y no nos ha abandonado jamás. Y si este conocimiento es ante todo una cuestión del sujeto que no admite justificación, sería más bien este conocimiento el que justificaría al sujeto, antes que al contrario. La aspiración de Nelson de retomar este arcano dentro del discurso filosófico es todavía completamente legítima desde el momento en que sólo por y para ese conocimiento tendría sentido una teoría de la razón. De lo que no parece darse cuenta Nelson es de que, incluso si hubiera una sola y única verdad, difícilmente puede existir para nosotros los mortales una sola forma de expresarla.

La Ética de Nelson

No podíamos cerrar esta breve presentación del legado filosófico de Nelson sin hacer al menos una alusión a su apasionada búsqueda de la certeza en un terreno tan embarazoso como el de la ética; ese mismo terreno en el que Sócrates se nos aparece como fundador. Por su parte Nelson habló abiertamente de su propósito de fundamentar una “Ética Axiomática no dogmática”. Esta idea de la ética como ciencia, que además de poco socrática puede sonar imposible para un oído inatento, no significa otra cosa que la búsqueda de los supuestos más admisibles para obrar en consecuencia sin cerrarse nunca a la posibilidad de acceder a supuestos de mayor validez. Recordemos que para Nelson filosofía dogmática es la que comienza con la afirmación de unos principios, mientras que la crítica es aquella que somete sus propios principios a escrutinio: la misma adhesión al método regresivo nos invita a ello. De hecho, la Ética de Nelson, lejos de ser un añadido de orden sistemático, es la referencia original para todos los

demás intentos de sistematización en su filosofía, así como para su extraña proposición de la existencia de un conocimiento no intuitivo inmediato. El quicio socrático de esta ética conlleva que la obtención o abstracción de nuevos supuestos para la acción obedezca simultáneamente a la apertura interior y la apertura por efecto de la consideración del otro.

En consonancia con todo lo dicho, se entiende que esta ciencia de la ética no puede tener un carácter deductivo; se sigue además que no se pretende que exista naturalmente ningún tipo de evidencia sobre los principios éticos –siendo esto último lo que impide la posibilidad de cualquier género de ética dogmática. El proceso de adquisición de los principios éticos obedecerá enteramente a la lógica del procedimiento regresivo:

1-Se parte de los juicios morales cotidianos con lenguaje ordinario por personas sin especiales cualificaciones.

2- Se procede a descomponer esos juicios particulares y se buscan por abstracción las suposiciones en las que se basan.

3-Se trata de fundamentar estos principios en un conocimiento inmediato de índole racional.

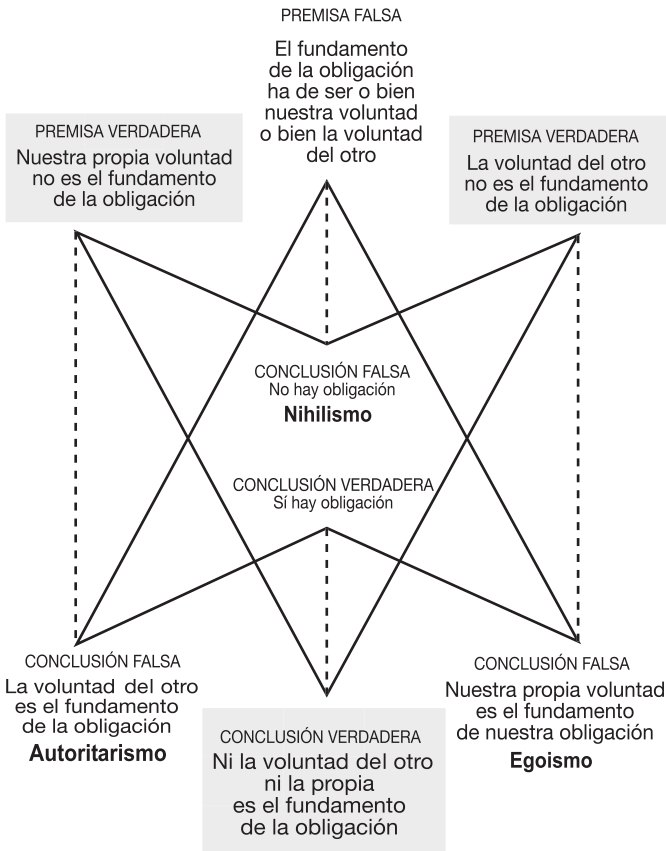
4-Se concluye la deducción por la prueba empírica de la existencia de un conocimiento inmediato accesible por la reflexión y cuyos contenidos empíricos se dejarían a cargo de la psicología.

Habría pues una fase de exposición y atestiguación, y otra fase de justificación o deducción de los principios o verdades condicionales. Pero esta justificación no es ni prueba ni demostración, sino el acto mismo de mostrar la existencia de un conocimiento presente y que no habíamos percibido.

Nelson se adhiere claramente a la primacía del deber sobre lo bueno –no se debe hacer algo porque sea un bien, sino que es un bien porque se debe hacerlo; pero la mera noción del deber no basta para darnos un criterio sobre cuál sea ese deber. Por lo tanto la ética no puede ser una ciencia puramente formal y prescriptiva como quería Kant; la ley moral no puede carecer de contenido. El

mayor interés de la posición de Nelson estriba justamente en su intento de formular una ética basada en la autonomía y que trascienda el formalismo sin caer en la perspectiva material e irreduciblemente diversa de la virtud o los resultados.

El fundamento de discriminación para la moralidad de una acción ha de residir en el descubrimiento gradual del principio de autonomía. En su *Crítica de la Razón Práctica* Nelson nos brinda uno de sus característicos diagramas, que aplica también a diversas disyuntivas en materia de conocimiento y metafísica. Este tipo de diagramas es por lo demás altamente representativo del estilo filosófico de Nelson, de sus taxativas y afiladas aristas:



El diagrama tiene por objeto mostrar tanto la existencia de la obligación moral, como que ésta no puede depender de ninguna voluntad: ni la nuestra, ni la de otro, ni de ningún tipo de voluntad divina que se pretenda aducir. Pero por otro lado tampoco ningún valor o bien que se nos quiera inculcar, por bueno o valioso que incidentalmente resulte, tiene competencia propia para fundamentar el carácter moral de la acción.

Volviendo sobre las deficiencias de la ética formal kantiana, Nelson quiere mostrarnos que se puede dar contenido a la ley moral sin que se desvirtúe el principio de autonomía del que tendría que emanar. La ley moral como puro deber es tautológicamente recursiva: “debes hacer lo que debes hacer”. Sin duda esto sería una injustísima caricatura de la gran aportación kantiana, pero lo cierto es que Kant no encontró una salida aceptable dentro de lo limitado de sus planteamientos. Como comenta palmariamente Nelson, “la conciencia del deber es la conciencia de que algo determinado es un deber, pues en caso contrario no sería la conciencia del deber, sino solamente del concepto del deber.” Si seguimos por aquí, ahorrándonos ahora los razonamientos de Nelson, tendremos que admitir que no todos tienen los mismos deberes, y así, llegaremos a la conclusión de que una ley moral no sólo ha de implicar un componente de necesidad categórica, sino que también ha de admitir condiciones hipotéticas: diversas situaciones, en suma. Nelson cree que cabe explicar la contradicción entre juicios éticos distintos sin necesidad de postular principios distintos.

La cara incomplaciente del deber, su carácter desnudo, consiste en que nunca nos remite a fines positivos, sino que es de orden exclusivamente restrictivo. Esto es lo que diferencia la ética del deber de las éticas materiales que apelan a la virtud o el resultado. La ley moral así concebida sólo puede pretender limitar nuestras acciones; pero esta limitación se debe al respeto de los intereses del otro:

“Se expresa la circunstancia de que una persona, como portadora de intereses, no está expuesta al arbitrio a diferencia de una simple cosa, al adscribirsele *dignidad*. De acuerdo con ello, si bajo la dignidad de una persona entendemos la pretensión de que se respeten sus intereses, podemos formular la ley moral de la siguiente manera: Toda persona como tal tiene una dignidad igual que toda otra.”

Nelson parte además del supuesto de que nuestras acciones siempre afectan a los intereses de otros, pero que no siempre tomamos esos intereses en la misma consideración que los nuestros. Tendríamos la capacidad de adoptar una perspectiva puramente impersonal e imparcial respecto a cualquier posible interés: ya que no en la piel, podemos ponernos en la situación de cualquier otra persona.

Teniendo en cuenta los tres supuestos básicos del carácter limitativo del deber, de la contemplación de los intereses ajenos aun cuando entren en conflicto con los nuestros, y de la igualdad de dignidad de las personas, Nelson establece su *ley de ponderación*. En su formulación positiva y más simple, ésta rezaría así:

“actúa como si los intereses de aquellos tratados por ti fueran también los tuyos propios.”

Pero de este modo sólo quedarían prescritas las acciones compatibles con los demás intereses. Una forma un poco más completa pero enrevesada del principio de ponderación es la siguiente:

“No obres nunca de modo que no puedas contar también en tu modo de obrar con que los intereses de los afectados por él fueran también los tuyos”.

La palabra “también” del final de la fórmula es aquí fundamental, puesto que no sé si los intereses de los afectados por mis obras son también los míos —no tienen por qué ser los mismos—, pero he de considerarlos como si lo fueran. Así encontramos

otras formas más llanas y familiares del mismo principio: “Actúa de tal modo que tú pudieras consentir con tu acción en la situación del tratado por ti”; o bien: “Lo que no quieres que te hagan a ti, no lo hagas a los demás”. Ésta última no es sino la viejísima y tradicional *regla áurea*, que acostumbramos a expresar en orden inverso: “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti”, o bien, llevando las cosas más allá de la conducta externa: “no quieras para los otros lo que no quieres para ti”. La llamada regla de oro no es sino el fiel más elemental de una ética de la reciprocidad. Pero nótese que incluso en su formulación tradicional suele tener una forma negativa; no dice: “haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti”, lo que siempre estaría expuesto al ridículo. Por lo demás, no hay que decirlo, esta reciprocidad nada tiene que ver con la reciprocidad de la llamada ley del Talión, con su ojo por ojo y su diente por diente: legal o ilegal, esta última es una medida punitiva, positiva y reactiva en tanto que es posterior a una acción; mientras que la regla áurea es negativa, previa a la acción e inmediata puesto que no depende de “tomar medidas.” Uno puede preguntarse si había que dar tantas vueltas y escribir varios voluminosos tratados para llegar a coincidir con la regla áurea, pero qué duda cabe de que en pocos casos podría demostrarse mejor la idea de que la filosofía tiene por objeto descubrir lo que ya sabemos. En este apartado, con o sin ironía, el éxito epistémico de Nelson habría sido rotundo.

Pero no circular. Evidentemente la ética de Nelson da para bastante más que esto. Nelson intenta discriminar y articular objetivamente las tres esferas autónomas del deber, el derecho y el valor, para dar cuenta de los otros aspectos ineludiblemente materiales de la convivencia y la conducta. Ahora no podemos entrar en los detalles de esta articulación, sin la cual toda ética está condenada a galopantes inconsecuencias en la complicada y sedimentada vida comunitaria; pero las otras esferas tendrían que remitirse a la primera como a su referencia. Lo más interesante aquí no siempre son las conclusiones, que a veces pueden resultar, amén

de aceptables, de una insuperable trivialidad; lo más interesante es la posibilidad misma de que por el método regresivo podamos ir desde la perplejidad, la complicación de las situaciones y los conflictos de intereses hacia lo más simple, transparente e inextenso. ¿Pero qué cabe esperar si no de una disciplina como la ética? Si no se permite apelar al Bien, la ética en tanto que deber tampoco puede cegarse con cosas tales como el Problema del Mal. Esto pertenece a la esfera del valor, esfera cuya multiplicidad y ambigüedad, a falta de un criterio de ponderación, genera a menudo reflexiones más propias de la teología, la propaganda política o la literatura. En consonancia con la máxima estoica y prolongándola, la única circunspección posible para la ética parte del saber tener siempre presente qué cosas dependen de uno mismo y qué cosas que no dependen de uno –sin por ello quedar detenido en el mero elemento de la voluntad. Pero es que la naturaleza misma de este saber, que tiene presente siempre al otro, es contraria a la división o arbitraje intelectual de los casos prácticos en partes. La ética es para uno mismo, no para predicarla ni darle lecciones a nadie; aunque para uno mismo no tiene por qué ser más solitaria o melancólica que su propia índole y circunstancia. Allí donde estemos o hayamos sido arrojados, no puede buscar la edificación de otros, sino nuestra más legítima fortaleza. Como “ciencia”, sólo puede pretender retrotraernos a algo que ya sabemos y no nos ha sido enseñado por nadie tampoco. Sí recordado, pues precisamente a esto se remitiría el fenómeno de que lo que llamamos una conducta ejemplar resulte a menudo elocuente sin necesidad de palabras. No se trata entonces en la ética de descubrir verdades nuevas; aquí el trabajo de desenredo de las circunstancias de vuelta a un saber simple y sin partes coincide estrictamente con el de la justificación del conocimiento por el método regresivo –lo que nos muestra de forma meridiana dónde se halla el eje del entero pensamiento de Nelson.

No todo es tan elemental en la razón práctica de Nelson, aun cuando aspire a serlo. Una de sus afirmaciones más remarcables

y profundas es la de que existen intereses objetivos reprimidos o atrofiados por la subjetividad. En una época en que, por vía del psicoanálisis y otros expedientes, se nos ha acostumbrado a pensar lo contrario, esta observación desprende el brillo de una enigmática advertencia.

Si la misma palabra “deber” ha llegado a tener un tinte tan odioso en nuestras sociedades modernas, esto sólo puede deberse a que hemos perdido de vista el aspecto puramente limitativo y negativo del que su noción dimana, sin perjuicio de que existan subsiguientemente deberes y derechos “positivos”. Nelson se opuso siempre radicalmente al positivismo jurídico; pero la defensa del derecho natural o iusnaturalismo, la idea de que ciertos intereses y fines son justos por naturaleza, como muy bien notó Benjamin, deja siempre abierta la puerta a la legitimación de la violencia. El problema de la violencia que el derecho hace al sujeto puede resolverse o atenuarse sólo en la medida en que nos remitamos a una ley negativa cuyo primado estemos dispuestos a reconocer libremente. La dificultad de remitir el estado de cosas a este punto puede parecer insuperable, y sin embargo no hay otra dirección ni alternativa que resulte aceptable para todos y cada uno de nosotros. Aquí de nuevo se mostraría que el procedimiento regresivo no es palabra ociosa y vana, pues tiene materia más que suficiente sobre la que trabajar. Los intereses y derechos objetivos, serían objetivos precisamente en la medida en que no son meramente positivos, pero tampoco “naturales”. El positivismo y el naturalismo no pueden ser “superados”, sino sólo reconducidos a su fuente, y esto es lo que haría del método regresivo una necesidad.

Nunca se insistirá entonces suficientemente en el carácter negativo del deber como ley moral fundamental; tiene en ello su integridad, es por ello que protege la integridad, y sólo por ello se liberaría de su apariencia de odioso gravamen. Incluso en la misma Idea del Bien de Platón se dibuja a veces ese carácter negativo, cuando, por ejemplo, Sócrates afirma que el Bien está más allá del

Ser. Ocurre sin embargo que la misma dialéctica de Sócrates-Platón contagia al Bien, como Idea cenital o límite, de las implicaciones de su movimiento ascendente, haciéndolo pasto potencial de la misma sofística que se desearía evitar. Nelson, bien consciente de esto, prefiere no levantar el deber ni un ápice del suelo, puesto que no hay otra manera de que sea aceptable. La Idea del Bien como intangible rectitud tuvo un indudable equivalente en el *Dharma* del hinduismo; pero también aquí su carácter negativo, que es su salvaguardia, quedó sepultado por los innumerables *dharma*s de las castas y subcastas en sus consideraciones distintivas, para resucitar momentáneamente por obra del budismo en toda su diáfana integridad. La Rueda del Dharma sólo es un símbolo para su eje, que ni tiene nada de simbólico, ni de positivo.

Pensemos en que incluso una definición positiva de la persona resulta imposible. Nelson le atribuye apropiadamente la dignidad; pero esta dignidad consiste justamente en que la persona, “como portadora de intereses, no está expuesta al arbitrio a diferencia de una simple cosa”. Esta idea de la persona y su dignidad está por debajo y es más fundamental que otras ideas como la de ser humano o humanidad, que si no se conforman con la mera abstracción han de implicar un deslindamiento zoológico. El mismo Nelson, que era un vegetariano estricto, fue uno de los primeros en abogar decididamente por los derechos de los animales; pero no hay ni que decir que estos derechos, que reconocerían también una dignidad, sólo pueden remitirse al aspecto negativo de que no han de estar “expuestos al arbitrio como una simple cosa”. La idea misma de dar derechos positivos a los otros animales resulta abiertamente ridícula; ¿quiénes seríamos nosotros para dárselos? Por no hablar de su contrapartida de deberes. Pero mucho de lo positivo y de lo natural en el derecho del animal humano no soportaría mejor un análisis regresivo detallado.

La ley moral, en tanto que eje negativo del deber, tiene además un aspecto de reciprocidad *cognitiva* que pocas veces estamos dispuestos a considerar; pero no en vano se habla figuradamente

de que el cubo del eje de una rueda se ha cegado, igual que podría quedar cegado un ojo. A través de innumerables y persistentes diálogos, Nelson pudo comprobar una y otra vez hasta qué punto los prejuicios, contraprejuicios en general, se remiten a una positiva superposición de juicios de deber, derecho y valor; pero no se trata sólo de esto. Parece que habría demasiado a menudo una inexplicada reciprocidad entre nuestra observación de la limitación de la ley moral, *sea o no consciente*, y la percepción consciente o inconsciente que tenemos de nosotros mismos y de los demás. Podría resultar entonces que no podemos infringir esa ley sin que algo muy importante cambie dentro de nosotros. La seriedad del tema nos obliga a detenernos aquí.

El método socrático

La figura de Sócrates ha sido reivindicada con gran desenvoltura desde los ángulos más diversos; habría incluso una forma genuinamente socrática de vender viviendas, motos y automóviles. Su encanto es especialmente irresistible para los más ilustrados liberales. Objeto favorito tanto de los silogismos formales como de los paralogismos, unos lo han visto como el más afortunado de los sofistas, mientras que para otros se trataría del último de los filósofos “presocráticos”, en un juicio que habría que entender como una imputación a Platón. También en esto hubieron oficiado el autor del *Timeo* como vínculo de transmisión entre el mito y el *logos* filosófico.

Pero sabido es que no basta con que una cosa se ponga de moda para que se entienda mejor; más a menudo, también en la filosofía, sucede todo lo contrario. Con esto no se intenta sugerir que la interpretación de Nelson del método socrático sea la indubitable y verdadera, pero lo que no se puede discutir es que su aproximación al método fue directa, intensa, sostenida y concienzuda. Nelson no se remitió al símbolo de Sócrates, sino que intentó durante muchos años practicar aquello que Sócrates había

practicado. Años además difíciles. En 1909, que fue cuando Nelson comenzó su práctica sistemática del diálogo, esto era cuando menos impropio de alguien que aspirase a ser profesor de filosofía en Alemania; pero en la violenta y violentada Alemania de los años veinte, corría el riesgo de parecer la más temeraria e inconveniente de las extravagancias. Definitivamente, no fue el oportunismo lo que llevó a Nelson hasta Sócrates.

Aunque ya en esos años veinte empezaron a surgir discursos de orientación personalista radicados en los elementos del diálogo: Martin Buber y Mijail Bajtin son las voces más conocidas. También surgió, al otro lado del atlántico, y empezando por la Universidad de Columbia, un movimiento académico de promoción de grupos socráticos de discusión; John Erskine fue el primero de una generación de educadores que lo llevaron a otras grandes universidades norteamericanas: Robert Hutchins, el presidente que marcó una época en la Universidad de Chicago, Scott Buchanan o Mortimer Adler. Esta orientación educativa fue luego conocida, y muy a menudo caricaturizada, como el Movimiento de los Grandes Libros; y es que en este caso el diálogo y discusión solía partir de la lectura de uno de los muchos grandes textos clásicos. Lo cierto es que este meritorio movimiento hizo todo lo que pudo por elevar los estándares de la calidad de la enseñanza, lo que consiguió muy a menudo; pero la tendencia moderna en las universidades se opone cruelmente a este tipo de veleidades de formación de una conciencia crítica, que, o bien se presupone, o bien hay que adquirir por otras vías. El movimiento socrático americano tenía, hay que reconocerlo, una gran dosis de idealismo académico y un exceso de culturalismo, que habría sido fácil de evitar acogiendo a la simple máxima de Nelson, que es la de Sócrates mismo, de partir de la discusión de los hechos ordinarios y la experiencia cotidiana en primera persona.

Mucho más tarde, ya en los años sesenta, todo lo relacionado con la semiótica y la comunicación se puso de moda, y pronto algunos hablaron hasta de un cambio de paradigma, que habría

relegado al pasado el paradigma anterior del sujeto y la conciencia. Para llegar hasta nuestros días, en que hay tal abuso e inflación de palabras como “diálogo”, o “comunicación” —o como “ética”, “crítica”, o “democrático”— que tendríamos ya el empuje asegurado. Pero el fondo de los problemas permanece y reclama nuestra comprensión hoy igual que siempre. De hecho, ni siquiera tenemos nada parecido a una teoría comúnmente aceptada de la comunicación, a pesar de intentos tan respetables por lo constructivo de su espíritu. Esto es lo que ya se ha reconocido: que una teoría clara o unívoca de la comunicación no es después de todo más viable que una teoría del sujeto, la conciencia, el conocimiento o la razón. ¿Y cómo podría ser de otra forma? Lo que todo esto revela es que había unas grandes ganas de cambiar el tipo de discurso, pero que no por eso podemos dar saltos milagrosos en el aire.

Para Nelson el diálogo no podía ser un fin en sí mismo; pero es que, independientemente de lo que diga Nelson, si el diálogo es un fin en sí mismo no admite una delimitación con la cháchara. La búsqueda del consenso nos permitiría contener esta deriva; pero entonces sería el consenso el fin, y no el diálogo. Como el consenso perfecto no existe, esto nos permitiría continuar el diálogo, en busca de un consenso ideal; lo malo es que sabemos que hasta los “consensos sin fisuras” pueden estar lejos de la verdad, e incluso pueden bloquear por activa y por pasiva su recepción. Para Nelson, la búsqueda comprometida del consenso en el diálogo socrático es simplemente un requisito para evitar la cháchara y la divergencia gratuita. Se presupone, como se presupone la buena voluntad; pero no es por cualquier clase de consenso, sea puntual o final, que nos acercamos más a la verdad. O, para los que duden de la existencia de ésta, ni siquiera nos acercamos más a la percepción o sentimiento de verdad.

Naturalmente, un consenso entre personas es algo mucho más positivo —que no objetivo— que un sentimiento de verdad. Todo depende entonces de qué criterio esperemos de la filosofía, si

un criterio positivo o uno de verdad o conocimiento. Sabemos que para Nelson los criterios positivos son manifiestamente antifilosóficos; el método regresivo, que él considera eje del diálogo socrático, se opone diametralmente al proceso de positivación de la verdad. Ya hemos visto, por lo demás, dónde están las dificultades para definir este método y la idea de conocimiento a la que apunta; sólo quedaría por concebir cómo esto puede tener lugar en el diálogo.

Mijail Bajtin, gran intérprete de Dostoievski –del que también habla Nelson al comienzo mismo de “El método socrático”–, propuso en su tiempo una arquitectónica dialógica del psiquismo humano articulado en tres momentos: el yo-para-mí, el yo-para-el otro, y el otro-para-mí. Sin duda estos términos se prestan a reflexión y son en sí mismos reflexivos; pero no están hechos para volvernos locos haciéndolos sonar y resonar en alguna suerte de lógica formal como si fuera un billar a tres bandas. Y sin embargo, o tal vez por eso, sus posiciones y suposiciones sí se hacen omnipresentes en un diálogo real como debiera serlo un diálogo socrático. Uno incluso puede llegar a pensar si el ego o yo ordinario desde el que hablamos, pensamos y nos suponemos no será simplemente otra cosa que la circulación que nos permitimos entre estos tres momentos.

Porque está claro que el yo-para-mí no es en absoluto el ego, sino que es el momento más propiamente reflexivo de los tres que ahora contemplamos. Y de hecho puede y suele ser minúsculo precisamente en el tipo de personas a las que atribuimos un ego enorme. Además, es por el yo-para-mí que nos damos cuenta y averiguamos que no sabemos ni remotamente qué es nuestro propio yo, y que lo que habitualmente entendemos por tal apenas es más que una serie de identificaciones externas. Admitido esto, tampoco cuesta admitir que nuestro ego empírico puede realmente explicarse como transacciones y superposiciones entre estos tres términos. Como en el proceso de semiosis de Peirce, la circulación sería permanente, y apenas nos sería dado detenernos en cada uno de ellos por separado; y paralelamente a lo que ocurre

con la semiosis o el diálogo, Bajtin concluye también el carácter inacabado e inacabable de la persona humana.

Pero en un diálogo socrático, como en un diálogo ordinario, se producen a veces pausas y detenciones que coinciden con un destello súbito de comprensión. ¿Cuál es la anatomía o compleción de estos momentos? Podría apuntarse aquí la oportuna traducción de lo que ya hemos sospechado con respecto a la semiosis y la abducción en el seno del proceso retroductivo en Peirce: que lo más desnudo de estos momentos consiste precisamente en la momentánea *detención* del proceso perpetuo de circulación. Y del mismo modo que la abducción es el núcleo de lo que reordena la retroducción, es el vértice propiamente reflexivo, el yo-para-mí, el único que tiene espacio suficiente para operar una reordenación similar, puesto que sólo a él compete el “darse cuenta”. No tenemos razonamiento sin movimiento entre estos términos, pero no tendríamos conciencia de la razón si este movimiento no pudiera detenerse; y siendo el diálogo un animal tan vivo, la analogía con el proceso de la respiración volvería a estar justificada.

La cuestión es: ¿Puede darse una conciencia simultánea de estos tres momentos? A eso apuntaría el conocimiento no intuitivo inmediato, aunque lleguemos a ella por una u otra mediación. Y hasta cabe pensar que la regla áurea de la conducta moral que Nelson se dedica a parafrasear, “no quieras para los otros lo que no quieras para ti”, supone un conocimiento inmediato de los tres términos de Bajtin.

No se puede negar que la aporía o llegada a un punto muerto es el primer objetivo de la dialéctica de Sócrates tal como nos llega de Platón. Además, es la energía comúnmente mantenida en suspenso entre los distintos puntos de vista la que impulsa y motiva la investigación. A esto puede reducirse el funcionamiento del “motor de búsqueda” en el método socrático, por erráticas y extrañas que resulten sus volutas a lo largo del diálogo. Pero la aporía no supone meramente la contradicción, sino una inopinada y sincera auto-contradicción. En los términos de Bajtin, el diá-

logo se está produciendo en el interior de la persona tanto como entre las distintas personas.

El común suspenso del momento de la aporía sería el negativo cuyo positivo queda representado en el consenso. Pero si en el diálogo socrático se trata ante todo de “abrir una ventana para el alma”, más que de darle alimentos y medicinas, tendremos que concluir en la primacía del momento negativo sobre el positivo. Se quiere llegar a una verdad por reconocimiento, no por construcción; y por la eliminación de los obstáculos que constituyen los juicios superpuestos. Peirce, por ejemplo, lamentó la confusión creciente dentro del pragmatismo de la voluntad activa, que es una voluntad de control del pensamiento y duda, y la voluntad “de no ejercer la voluntad”, que no es sino la voluntad de creer; esto se correspondería respectivamente con los momentos del yo-para-lo otro y lo otro-para-mí de Bajtin; así como con el temple deductivo y el hábito inductivo. Observamos que estas dos corrientes se entrecruzan sin descanso, no solamente en el sujeto, sino en todas las esferas positivas incluyendo las ciencias; si el conocimiento filosófico puede aspirar a algo distinto de la pugna y conmixión de la acción y la creencia, es porque no le cierra nunca la puerta al momento del reconocimiento reflexivo en el yo-para-mí. Pero lo que Nelson dice es que existe este reconocimiento justamente en la medida en que no hay transacción. Dicho de otro modo, esta convicción o sentimiento de verdad, esta visión interior o *einsicht* tendría que estar por encima de la voluntad activa y de la voluntad de creer. El asentimiento convencido que damos a la ley moral tal como antes fue expuesta sería el mejor ejemplo de este género de reconocimiento.

Sabemos que todo esto contiene siempre una petición de principio, y que muchos no podrán dejar de considerarlo como un argumento retórico. Entonces sólo nos queda remitirnos a la práctica. Tenemos el ejemplo del enorme problema que supone la enseñanza de las matemáticas en la educación moderna. Muchos grandes matemáticos actuales, ellos mismos reconocidos

maestros con una cohorte de discípulos, han concluido que se trata de un problema que no tiene solución. Pero el método socrático ha conseguido enseñar matemáticas de forma satisfactoria, e incluso ha permitido asimilar a no matemáticos problemas altamente contrarios a la intuición —claro que por intuición se entiende las más de las veces un hábito de razonamiento con su irreflexiva prolongación inductiva. Nelson y muchos de sus seguidores consiguieron enseñar con éxito a través de este método disciplinas tan dispares y espinosas como las matemáticas, la ética o el derecho; y aquí por enseñar ha de entenderse la habilitación del que es enseñado para continuar aprendiendo, aplicando su propio juicio. Y todavía se podría aplicar a casi todas las ciencias positivas si estas no se preciaran tanto de serlo y no hubieran instituido las recetas de cocina con apariencia de fórmulas a la hora de “resolver problemas”. Que nosotros sepamos, ni la contemplación de esencias fenomenológicas, ni ningún avatar del logicismo, ni los “juegos con el lenguaje”, ni el “pastoreo del ser”, la deconstrucción de textos o la búsqueda comunicativa del consenso ha conseguido nada parecido. Si esto no nos dice algo, tendremos que concluir que también la práctica de la enseñanza, el aprendizaje y el descubrimiento son provincias de la más inconsecuente de las metafísicas; lo que, por otra parte, ya ha sido proclamado por un buen número de profetas.

Naturalmente, la aplicación del método socrático es laboriosa y difícil, exigiendo unas dosis de dedicación y paciencia que nuestros tiempos no se quieren permitir. No es, ciertamente, “expeditivo”, aunque muchas veces tomarse el trabajo de asegurar la comprensión de un tema ahorre innumerables repeticiones que no van a ninguna parte. Richard Garlikov testimonia haber enseñado a todos los integrantes de una clase de tercer grado la aritmética binaria en 25 minutos sólo con preguntas; la aritmética binaria es sólo un ejemplo clásico de un formalismo menos convencional para algo tan irreductible como los números enteros, pero en el método lectivo al uso se gastan varias horas sin que

más de la mitad de los chicos lleguen a saber nunca qué es lo que están haciendo. La inmensa mayoría de educadores que han confrontado el tradicional método de enseñanza lectiva con el método socrático o propiamente eductivo han reconocido la superioridad de este último, sin ignorar por ello las grandes dificultades de su implementación en el sistema vigente. Y puede incluso decirse que el método socrático tiene una “superioridad intrínseca” sobre el otro, en la medida en que sólo él asume la aporía básica de la educación, a saber, cómo se puede “enseñar” la autonomía. En el actual estado de cosas, la invocación del método socrático es poco menos que una apelación a “la excelencia” en la educación; esto ya es algo si nos permite que no perdamos una cierta referencia de vista, aunque no hay que dejarse engañar por estos términos. El método socrático apunta directamente al núcleo del problema de la educación, no a sus elevadas cumbres, de las que no pretende saber nada. También supone una abrumadora lección de humildad el darse cuenta de que lo que propuso y practicó un ateniense bajo y gordito hace más de veinticuatro siglos nos siga pareciendo ahora poco menos que inalcanzable. ¿Acaso no obliga esto a reflexionar?

El método socrático se ha convertido en un sinónimo de “enseñar preguntando en vez de contando”; como simplificación, esto puede resultar admisible. Empero, no debemos olvidar que de lo que aquí se trata, antes que de enseñar una u otra cosa, es de desvelar la facultad de juicio del que está en el proceso de aprender, ejercitándola consiguientemente. El buen juicio, volvamos a repetirlo, es lo más difícil de adquirir; pero dejando a parte aquel con el que cada uno ha sido dotado y el que eventualmente haya podido desarrollar, es susceptible, definitivamente, de ser desvelado y ejercitado. Y creo que usamos legítimamente el verbo desvelar, porque la idea misma de que el juicio pueda introducirse o construirse desde fuera resulta grotesca. Una vez más se justificaría la raigambre platónica de Nelson.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos de Kant, Nelson, y tantos otros, sigue resultando en extremo problemático entender cómo se constituyen los juicios más allá de su parte puramente formal o proposicional. Es como si fuera esa parte supuestamente material o irreductible la responsable de la apariencia de carácter positivo de los juicios; pero en realidad todo se reduciría a una impropcedente superposición de elementos heterogéneos. Esto es lo que aduce literalmente el Vedanta cuando ofrece una explicación para el origen de la ilusión o apariencia, una explicación que, por lo demás, queda intencionadamente abierta a la interpretación de cada cual. El juicio, y pensemos en los juicios que emitimos continuamente sobre las personas, tiene un carácter manifiesta y voluntariamente limitador, y lo está emitiendo alguien que en ese momento se está limitando a sí mismo y está dejando de atender a lo que tiene de no limitado. El prejuicio o juicio más ordinario tendrá siempre un carácter sintético *a posteriori*, pero limitativo, que contradice la idea lógica elemental de que los juicios sintéticos son siempre ampliativos del conocimiento. Por eso el método regresivo puede reclamarse legítimamente como análisis. Y lo único que cabe concebir como un juicio sintético limitativo es justamente la suposición, abducción o hipótesis; a ellas se aplica el método regresivo del análisis. Las suposiciones, como el tapete de una hipótesis, tienen una naturaleza definidamente restrictiva, aunque sobre ellas puedan ampliarse indefinidamente los juicios de conocimiento en el doble circuito del razonamiento ordinario. Si algo tan aparentemente “positivo” como una hipótesis “exitosa” tiene un carácter limitador, y por ende negativo, ¿Qué es lo que ha quedado fuera? El sujeto, presumiblemente, puesto que ni siquiera sabe cómo ha llegado hasta allí. ¿Pero qué sujeto? ¿El sujeto perplejo ante su propia suposición? ¿O el sujeto ya montado sobre ella? Estos, además de ser varios, son ya sujetos diferentes.

Lo que más nos cuesta comprender o recordar es que estos juicios sintéticos limitativos son o terminan siendo juicios de realidad y existencia, y que por lo mismo han de limitar eso que lla-

mamos existencia o realidad: incluyendo la existencia del sujeto, o su percepción de sí, que para el caso es lo mismo. No son un objeto más que arrojamamos al mundo, sino algo sobre lo que nos constituimos; y más particularmente aquellas suposiciones que parecen confirmarse una y otra vez. Ya hemos visto que hasta el uso de los nombres, el acto de denominación ordinario, participa de este carácter. Podrá decirse que el hombre no puede vivir sin suposiciones, juicios e hipótesis; pero el aprendizaje crítico del espíritu, y el propósito del diálogo socrático, terminarían cuando somos capaces de tener presente en cada situación que hay algo siempre por debajo de cualquiera de los supuestos y juicios que es más importante que ellos. Y en este sentido, del mismo modo que Nelson considera que la filosofía puede quedar acabada con independencia del desarrollo potencialmente infinito de las ciencias, puede decirse que la formación del juicio debería ser para la enseñanza una tarea decididamente más breve que la asimilación indefinida de posibles materias. Sería por tanto un objetivo más circunspecto y realista de lo que ordinariamente pensamos, porque aquí no se trataría de embarcarnos en un “diálogo sin fin”, ni en un “diálogo como fin en sí mismo”. Llegado a este punto, el que ha llegado a averiguar qué es lo que vela el juicio, tiene si lo desea mucho por desenredar en la complejidad de circunstancias e ideas que le son dadas; como tiene todavía mucho por desvelar allí donde no se necesitan las palabras.

Y es que el nudo del juicio, con su yuxtaposición material, es la exacta contraparte positiva de un yo que desconocemos casi por completo. Se entiende que todos los juicios o atribuciones de existencia son positivos por limitativos, incluyendo los juicios negativos de valor o disvalor arrojados sobre otra persona. Aquí el “Tú eres Eso” no es sino el reverso del “Conócete a ti mismo” delfico y socrático. No deja de ser curioso que Sócrates, padre del intelectualismo ético, coincida con el objeto gnóstico de los Misterios; como no deja de ser curioso que lo “socrático” se haya hecho sinónimo de sofisticación mundana y convencional urba-

nidad proviniendo el calificativo de un hombre rústico y que recordaba llamativamente al silvestre Sileno. Sin duda en Sócrates la naturaleza y la ciudad celebraron una boda secreta que no hemos sabido imaginar.

Habría una ciencia del reconocimiento que ha permanecido arcana a pesar de intentos como los de Sócrates y Platón. Piénsese por ejemplo en la célebre afirmación de Sócrates de que la mala acción existe sólo por la ignorancia. ¿Cuándo ha sido asumida seriamente esta afirmación? ¿Acaso no nos parece el colmo de la ingenuidad? Esta afirmación, o es extremadamente ingenua, o es extremadamente insondable. Y sin embargo, toda la parte irreflexiva del programa de la ilustración la presupone; no hablamos, evidentemente, de sujetos aislados como Kant. Incluso es inevitable sospechar que todos los aspectos más calamitosos del desarrollo moderno vienen de esa presuposición, y de la confusión inevitable entre adquirir conocimientos en general, técnicos por ejemplo, y adquirir el conocimiento del recto obrar. Pero también en la India se ha repetido sin cesar que la ignorancia es la raíz de todos los males del hombre. Para hacer esto concebible habría que replantearse muy seriamente qué es lo que entendemos por conocimiento o ignorancia.

Nelson utilizó el diálogo socrático, en ética como en cualquier materia, para intentar salir del ámbito de la opinión, para adquirir convicciones que soportaran el cuestionamiento. Del mismo modo que no podemos confundir opiniones con convicciones, no pueden confundirse convicciones injustificables con las convicciones que han soportado un análisis satisfactorio y detenido; como tampoco estas convicciones contrastadas se confunden sin más con la verdad. Nelson tuvo un éxito notable a la hora de sostener los diálogos hasta el logro convicciones tales como para poder obrar en consecuencia, lo que, para la razón práctica, debería ser el requisito previo a su verdad. Ya apuntamos como definición provisional de una convicción *detenida* y justificable aquella convicción que está más acá tanto de la voluntad acti-

va de control como de la voluntad de no ejercer nuestra voluntad o voluntad de creer: se abre en el momento reflexivo de un yo-para-mí cuando éste no considera a sí mismo cerrado. Aquí se hallaría la fuente autónoma de la voluntad, mientras que las otras dos voluntades tratarían de buscar un compromiso, siempre más o menos precario, que excuse la acción sin erosionar gravemente la conciencia. ¿Pero por qué no podemos aplicar ese logro de la razón práctica de vuelta a la práctica de la teoría? Podemos, pero nos toparemos con formidables problemas, precisamente por la divergencia que ha habido durante siglos entre ambas razones; una divergencia que no ha dejado de ampliarse y que sigue ampliándose, a pesar de los innumerables “comités de ética”.

Dejaremos en seguida al lector con el texto de “El método socrático”. La conferencia fue pronunciada en la Sociedad Pedagógica de Göttingen el 11 de diciembre de 1922, cuando la pequeña ciudad estaba en el apogeo de su actividad científica. Compruebo con pena cómo la mayoría de los que tienen interés en la figura de Nelson, fundamentalmente por lo que representa para el movimiento de la filosofía práctica, tienden a desestimar el contenido de su propuesta filosófica. La misma conferencia que ahora presentamos, piensan, habría perdido interés en más de la mitad de sus consideraciones. Nosotros creemos que no le sobra nada, y que por el contrario es una magnífica introducción no técnica y coloquial a su entera concepción de la filosofía; una concepción que no sabemos porqué y en qué habría tenido que perder vigencia.

¿No será el mayor cargo contra Nelson el haber dicho cosas demasiado obvias? ¿O tal vez el no haberse dedicado a ornamentar retóricamente esas verdades? Que la filosofía es el examen metódico de nuestros supuestos es algo que entiende y sobreentiende cualquiera. En cuanto a que el método que utiliza tenga que ser regresivo por necesidad, también es algo difícil de objetar, por más que la justificación de sus pasos sea en sí misma un problema formidable. Regresiva había sido la filosofía incluso antes de Sócrates, y lo siguió siendo con él y con Platón; como siguió sién-

dolo en gran medida con Kant o Hegel. En cuanto al siglo XX, el de Nelson, hemos seguido asistiendo a continuas recreaciones en esa dirección después de la muerte del berlinés, en discursos tan dispares como el de Heidegger, Adorno o Derrida, por citar algunos ejemplos evidentes. Pero es que estos autores, con sus virtudes y vicios retóricos, han eludido la justificación de su método y querrían sustraerse a él autonegándose siempre que fuera necesario, cosa que nunca hizo Nelson. Y además la crítica textual y contextual de ideologías y conceptos, sigue siendo todavía algo muy diferente de la abstracción de los juicios y presuposiciones. Hay un eje de diamante en la filosofía de Nelson que nos parece ausente en todos esos más digresivos intentos posteriores.

En cuanto al conocimiento no intuitivo inmediato, considerarlo como algo instantáneo en el ámbito del tiempo cronométrico o aun el de la circulación de los conceptos sería la mayor de las simplezas. El carácter inmediato de una suposición puede entenderse relativamente con respecto a las otras operaciones ordinarias del razonamiento, las formas de la deducción y la inducción; pero en realidad es el tiempo de estas operaciones el que depende internamente del tapete de la existencia que le concede un supuesto. Precisamente lo presupuesto es lo que está fuera del tiempo, aunque su verdad tenga los días y los minutos contados. Y si antes hablábamos de que era necesario admitir el componente interpretativo de las suposiciones, nada sería más fundamental para la interpretación que saber interpretar de dónde vienen nuestros supuestos. La apuesta de Nelson por la simplicidad en la filosofía es más que saludable, cuando, después de todo, se revela que esta simplicidad nos devuelve el mayor de los desafíos intacto.

Javier Aguirre Sánchez

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, Mijail. *Hacia una filosofía del acto ético (De los borradores y otros escritos)*. Editorial Anthropos, 1998.

Chiasson, Phyllis. *Abduction as an aspect of retroduction*. Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce, 2001.

Dordoni Paolo. *Bioética y pluralismo. El método socrático en la tradición de Leonard Nelson y Gustav Heckmann en medicina*. Editorial Universidad Complutense de Madrid, 2007.

Dye, James. *Socratic Method and Scientific Method*. Home Page, 1996.

Garlikov, Richard. *The Socratic Method: Teaching by Asking Instead of by Telling*. Richard Garlikov, Philosophy of Education Writings.

Nelson, Leonard. *Gesammelte Schriften*. Felix Meiner Verlag, 1970.

Peirce, Charles Sanders (CP) *Collected Papers of C. S. Peirce*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks, 8 vols., Harvard University Press, 1931-1958.

Ross, Kelley L. *The Proceedings of the Friesian School, Fourth Series*:

-*Leonard Nelson*, 1996-2005.

-*Non-Intuitive Immediate Knowledge*; Ratio, 1987.

